

Kapitola tvrtá

NÁBOŽENSTVÍ JAKO KULTURNÍ SYSTÉM

Pokus mluvit a nežívatí p i tom ur ité zvláštní e i, není beznad jn jší než pokus o náboženství, které by nebylo náboženstvím zvláštním.... Tak každé živé a zdravé náboženství má pozoruhodné své cít ní. Jeho moc záleží ve zvláštním a p ekvapujícím poslání a ve spádu, který dává toto zjevení životu. Vid ní, která odhaluje, a tajemství, která p ináší, jsou jiným sv tem, ve kterém se má žít; a jiný sv t pro život - a o ekáváme, že v n j docela vejdem i nikoli - to je to, emu íkáme, míti náboženství.

SANTAYANA, *Reason in Religion**

I

Jestliže porovnáám antropologické práce o náboženství, vydané od konce druhé sv tové války, s výzkumy provád ěnými v období t sn p ed a po první sv tové válce, okamžit mne p ekvapí dva nápadné rysy. Jedním je, že se nedosáhlo žádného významného teoretického pokroku; žije se z pojmového kapitálu po p edcích, ke kterému bylo p idáno jen velmi málo, když se nepo ítá ur ité empirické obohacení. Druhým je, že užívané pojmy pocházejí z velice úzce definované intelektuální tradice. Jsou to Durkheim, Weber, Freud i Malinowski, a kterákoliv z prací se ídí p ístupem jedné i dvou z t chto nad asových postav, oby ejn jen s okrajovými dopl ky, které si vynucuje p irozený sklon t chto pr kopnických myslitel k p ehán ní nebo nar stající množství spolehlivých popisných údaj . Ale prakticky nikoho ani nenapadlo hledat analytické myšlenky jinde - ve filosofii, historii, právu, literatu e i „tvrdších“ v dách -, jak to tito muži sami inili. A také se mi zdá, že tyto dva zvláštní rysy spolu n jakým zp sobem souvisejí.

* Citováno podle eského p ekladu Jaroslava Šimsy G. Santayana, *Essaye o filosofii, náboženství a um ní* (Praha, 1932), s. 81-83.

Je-li antropologické zkoumání náboženství skutečně ve stavu celkové stagnace, pochybuji, že je rozhybeme produkováním dalších drobných variací na klasická teoretická témata. Možná, že ještě jeden peliv zpracovaný případ natolik všeobecně přijímaných tvrzení typu, že uctívání před podporuje právní autoritu státní, že prostřednictvím iniciálních obřadů se ustavuje sexuální identita a status dospělosti, že rituální seskupení odrážejí politické protiklady nebo že mýty vysvětlují a ospravedlní existenci sociálních institucí a sociálních privilegií, nakonec přece jenom přestávají dostatek lidí, v oboru i mimo něj, že antropologové jsou, stejně jako teologové, pevně oddáni úkolu dokázat nezpochybitelné. V umění se takové vážné reduplikaci výkonů uznávaných umělců říká akademismus; domnívám se, že je to správné označení i pro naši nemoc. Pouze když se vzdáme, slovy Lea Steinberga, onoho sladkého pocitu úspěchu, pramenícího z předvádění navyklých dovedností, a obrátíme svou pozornost na nedostatky objasněné problémy, které nám umožní něco objevit, můžeme doufat, že docílíme výsledků, které nebudou jen přetvářením prací velkých postav první třetiny tohoto století, ale které se jim vyrovnají.¹

Způsob, jakým toho dosáhnout, nespočívá v opuštění zavedených tradic sociální antropologie v této oblasti, nýbrž v jejich rozšíření. Ponejmenším ty i z předškolních mužů, kteří, jak říkám, vládnu našemu myšlení do té míry, že je jedině proviněním, mi připadají jako nevyhnutelná východiska pro jakoukoliv užitečnou antropologickou teorii náboženství: Durkheim v rozbor podstaty posvátného, Weberova *verstehenden* metodologie, Freudova paralela mezi osobními a kolektivními rituály a Malinowského výzkum rozdílu mezi náboženstvím a praktickým rozumem. Ale to jsou jenom východiska. Abychom se od nich dostali dále, musíme je umístit do mnohem širšího kontextu současného myšlení, než jaký samy o sobě zahrnují. Nebezpečí, které takový postup představuje, jsou zjevná: namátkový eklecticismus, povrchní šíření teorií a naprostý intelektuální zmatek. Ale ponejmenším já nevidím žádný jiný způsob, jak uniknout z toho, co Janowitz nazval (s odkazem na antropologii obecně) mrtvou rukou kompetentnosti.²

¹ L. Steinberg, „The Eye Is Part of the Mind“ *Partisan Review* 70 (1953): 194-212.

² M. Janowitz, „Anthropology and the Social Sciences“, *Current Anthropology* 4 (1963):139, 146-154.

Ve snaze dosáhnout takového rozšíření konceptuálního rámce našich výzkumů se musíme samozřejmě ubírat mnoha směry; možná, že tím největším potenciálním problémem bude nevyrazit, jako policajt Stephena Leacocka, všemi směry najednou. Pokud jde o mě, omezím se ve svém úsilí na to, abych se podle vzoru Parsonse a Shilse věnoval kulturnímu rozboru analýzy náboženství.³ Termín „kultura“ získal v kruzích sociálních antropologů poněkud špatnou pověst v důsledku vysokého postupu odkazu na něj a neurčitosti, s níž se až příliš často užívá. (I když úplně nechápu, proč by měl být z těchto důvodů zavrhován více než „sociální struktura“ nebo „osobnost“.) A je tomu jak chce, pojem kultura, kterého se držím já, ani neoznámuje rozmanité podmínky, ani, pokud vím, nemá žádnou neobvyklou dvojnásobnost: označuje historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zdánlivých pojetí vyjádřených v symbolické formě prostědky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoj k němu. Samozřejmě, že termíny jako „význam“, „symbol“ a „pojetí“ volají po vysvětlení. Ale to je přesně to, v čem spoívá úloha tohoto rozšiřování, prohlubování a rozpínání. Má-li Langerová pravdu v tom, že „pojem významu, ve všech jeho podobách, je převládajícím filosofickým pojmem naší doby“ a že „znak, symbol, označování, význam, komunikace... jsou naším [intelektuálním] zbožím“, potom možná nastal čas, aby sociální antropologie, a zejména ta její část, která se zabývá studiem náboženství, vzala tuto skutečnost na v domě.⁴

II

Jelikož se máme zabývat významem, začneme příkladem: totiž, že posvátné symboly fungují tak, že syntetizují étos lidí - základní rys, charakter a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu - a jejich světový názor -, jak si představují, že se v cíl skutečně mají, jejich nejkompaktnější představy o řádu. V oblasti

³ T. Parsons a E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

⁴ S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

náboženské víry a jednání je skupinový étos vyjádřen jako intelektuálně přijatelný tak, že je ukazován jako způsob života ideálně přijatelný sobě samotnému stavu v cí, které samotný názor popisuje. Samotvý názor je zase vyjádřen emocionálně přístupným způsobem tak, že je podán jako obraz skutečného stavu v cí obdivuhodně dobře uspořádaných tak, aby vyhovovaly takovému způsobu života. Tato konfrontace a vzájemné potvrzování mají dva základní úkoly. Na jedné straně objektivizují morální a estetické preference tak, že je podávají, jako by se jednalo o dané životní podmínky, tvořící součást samotné struktury, jako výsledky praktického rozumu s ohledem na nezměnitelnou podobu reality. Na druhé straně podporují tyto přijímané názory na samotném, že se odvolávají na hluboce pociťované morální a estetické city jako na empirické důkazy jejich pravdivosti. Náboženské symboly vytvářejí základní soulad mezi samotným způsobem života a samotnou (přestože nejde o implicitní) metafyzikou, a udržují tak obojí při životě prostřednictvím navzájem propojované autority.

Pomineme-li, že to floskule, je snad možné tento názor přijmout. Myšlenka, že náboženství slouží jednání lidí s předstávaným kosmickým řádem a promítá obrazy kosmického řádu na úroveň lidské zkušenosti, není zdaleka nová. Ale není ani dobře prozkoumaná, takže víme velice málo o tom, jak se tento zážitek z empirického hlediska udal. Víme jenom tolik, že k němu dochází, jednou za rok, za týden, každý den, pro ně které lidi téměř každou hodinu; a máme obrovské množství etnografické literatury, která to dokazuje. Ale neexistuje teoretický rámec, který by nám umožnil podat analytický popis tohoto děje, popis takového druhu, jaký umíme podat v případě lenínů, politického nástupnictví, vzájemné výměny prací a služeb nebo socializace dětí.

Zredukujme tedy náš předklad na definici, protože i když je obecně známo, že definice nic neustavují, samy o sobě poskytují, když jsou dostatečně obezřetně formulované, užitečnou orientaci nebo reorientaci myšlení, takže jejich důkladný rozbor může být užitečným způsobem rozvíjením a řízením nového směru zkoumání. Definice jsou užitečné v tom, že jsou explicitní: podstupují riziko způsobem, kterým to není diskurzivní próza, která zejména v tomto oboru má tendenci nahrazovat argument rétorikou. Takže bez dalších poznámek, *náboženství* je:

1) systém symbol , které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouho-
trvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného ádu bytí
a 4) obdarují tyto pojmy takovým nádechem skute nosti, že 5) se tyto nála-
dy a motivace zdají jedine n realistické.

Na výraz „symbol“ se zde klade taková váha, že se nejprve mu-
síme pom rn p esn rozhodnout, co tím myslíme. To v bec není
jednoduchý úkol, nebo podobn jako „kultura“ se také „symbol“
používá k ozna ení nejr zn jších v cí, asto i n kolika sou asn .

N kdo jej používá k emukoliv, co pro n koho zna í n co jiné-
ho: erné mraky jsou symbolickými p edch dci nadcházejícího
dešt . N kdo jej používá pouze k vyjád ení explicitn zavedených
znak toho i onoho druhu: ervený prapor je symbolem nebezpe-
í, bílý symbolem kapitulace. Ostatní jej omezují na n co, co nep í-
mo a obrazn vyjad uje to, co nem že být vyjád eno p esn a do-
slovn , takže symboly sice existují v poezii, ale ne ve v d , a sym-
bolická logika je nesprávn pojmenovaná. Jiní jej zase používají
k ozna ení jakéhokoliv objektu, inu, události, vlastnosti nebo
vztahu, který slouží jako nositel pojmu - tento pojem je „význa-
mem“ symbolu - a to je p ístup, kterého se zde budu držet já.⁵ ís-
lo 6, napsané, p edstavené, vyložené jako ádka kamen nebo do-
konce vyd rované do d rné pásky, je symbol. Ale stejn tak je
symbolem k íž, o kterém lidé mluví, který si p edstavují, bázliv
kreslí do vzduchu nebo který s oblibou nosí na krku, obrovské po-
malované plátno nazvané „Guernica“ nebo kousek pomalovaného
kamene nazvaného uringa, slovo „realita“ nebo dokonce morfém
„ing“. Jsou to všechno symboly, nebo alespo symbolické prvky,
nebo jsou to hmatatelná vyjád ení myšlenek, abstrakce ze zkuše-
nosti zachované ve vnímatelné form , konkrétní zt lesn ní myšle-
nek, postoj , soud , tužeb nebo v r. Zkoumat kulturní innost -
innost, v níž symbolizování vytvá í pozitivní obsah - tak nezna-
mená opustit sociální analýzu kv li platónské jeskyni stín , vstou-
pit do mentalistického sv ta introspektivní psychologie nebo, ješt
h e, spekulativní filosofie, a bloudit tam navždy v mlze „Poznání“,
„Pocit “, „Usilování“ a dalších prchavých entit. Kulturní innosti,
vytvá ení, pochopení a využívání symbolických forem, jsou sociál-

⁵ S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4. vydání (Cambridge, Mass., 1960).

ní události jako každé jiné; jsou stejně ve stejné jako manželství a stejně pozorovatelné jako zemědělství.

Není to ale úplně totéž, lépe řečeno, ze sociálních událostí coby empirických celků se dá teoreticky abstrahovat jejich symbolický rozměr, stejně jako jejich rozměr psychologický. Pořád ještě existuje rozdíl, abych parafrázoval poznámku Kennetha Burka, mezi stavbou domu a kreslením plánu pro stavbu domu; a říst báseň o tom, jaké to je vyženit dítě, není totéž jako vyženit dítě.⁶ Příklad stavby domu může postupovat podle nakresleného plánu nebo - což už nebývá tak časté - rozhodnutí mít dítě může být motivováno především básněmi, má někdo do sebe upozornění na to, abychom si nepletli naše zacházení se symboly se zacházením s předmety nebo lidskými bytostmi, nebo tyto samy o sobě nejsou symboly, i když tak mohou často fungovat.⁷ Bez ohledu na to, jak hluboce mohou být v každodenním životě domy, fary, básně a manželství propleteny kulturní, sociální a psychologické aspekty, je užitečné je v analýze rozlišovat a tím izolovat rodové znaky každého z nich od normalizovaného pozadí zbývajících dvou.

Pokud se týká kulturních vzorců, to znamená systém nebo soustav symbolů, pro nás nejdůležitějším rodovým znakem je skutečnost, že jsou vnějšími zdroji informací. „Vnější“ myslím pouze to, že například náklad od genů leží mimo hranice individuálního organismu jako takového, v intersubjektivním světě běžného chápání, do něhož se rodí všichni lidské jedinci, v němž uskutečňují své kariéry a který natrvalo opouští, když zemřou. „Zdroji informací“ myslím pouze to, že symboly - stejně jako geny - dodávají plán nebo šablonu, jejichž prostřednictvím získávají konečnou podobu procesy, jež jsou v nich vnější. Podobně jako po adí bázi genetické DNA tvoří kódovaný program, sadu instrukcí nebo re-

⁶ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), s. 9.

⁷ Stejně nebezpečná je opačná chyba, běžná především u neokantovců, jako je například Cassirer, která spočívá v tom, že symboly jsou považovány za totožné nebo „tvořící součást“ toho, na co odkazují. /Srov. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 svazky/ [česky *Filosofie symbolických forem I*, // (Praha, 1996).] „lov k tomu že ukázat prstem na M síc,“ řekl prý nějaký nejspíš dobře vymyšlený učitel zenu, „ale považovat vlastní prst za M síc může jenom blázen.“

cept pro syntézu strukturálně komplexních proteinů, které utvářejí fungování organismu, kulturní vzorce poskytují takové programy pro ustavení sociálních a psychických procesů utvářejících vejené chování. Přestože se v obou těchto případech výrazně liší druh informace a způsob jejího přenosu, je takové srovnání genu a symbolu více než jenom přehnaná analogie typu známé „sociální podmínosti“. Je to vlastně substantivní vztah, protože právě proto, že geneticky programované procesy jsou u člověka tak vysoce nediferencované (ve srovnání s nižšími řády zvířat), jsou kulturně programované procesy tak důležitější; pouze proto, že lidské chování je tak slabě endogenními zdroji informací, jsou vnější zdroje tak životně důležité. Bobr potěbuje k postavení hráze pouze vhodné místo a vhodné materiály - jeho pracovní postup je určen jeho fyziologií. Ale člověk, jehož geny mu o stavebnictví neříkají nic, potěbuje také nějakou představu o tom, co to znamená postavit hráz, a to je něco, co může získat pouze z nějakého symbolického zdroje - z plánu, učebnice nebo z výroku někoho, kdo už ví, jak se staví hráz - a samozřejmě také z manipulování grafickými nebo lingvistickými prvky tak, aby získal představu o tom, co to jsou hráz a jak se staví.

Tento závěr se často podává ve formě tvrzení, že kulturní vzorce jsou „modely“, že jsou to sady symbolů, jejichž vzájemné vztahy „modelují“ vztahy mezi entitami, procesy nebo ičmkoliv dalším ve fyzických, organických, sociálních nebo psychických systémech tím, že je „srovnávají“, „imitují“ nebo „simulují“.⁸ Termín „model“ má ale dvojnásobný smysl - být modelem *něho* a být modelem *pro něco* -, a přestože se jedná pouze o aspekty stejného základního pojmu, stojí za to je pro analytické účely rozlišovat. V prvním případě se zdá, že jde o manipulaci symbolickými strukturami tak, aby se staly víceméně blíže paralelní s důležitějším nesymbolickým systémem, asi jako když pochopíme, jak fungují hráz, tak, že vytvoříme teorii hydrauliky nebo sestavíme postupový diagram. Teorie nebo diagram modelují fyzické vztahy - tím, že vyjadřují jejich strukturu v přehledné formě - tak, že je činí srozumitelnými; jsou modelem *něho*, modelem „reality“. V druhém případě se zdá, že jde o manipulaci nesymbolickými systémy ve smyslu vztahů vy-

⁸ K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

jáderných v symbolické podobě, jako když postavíme hráz podle specifikací obsažených v teorii hydrauliky nebo podle závěrů vypočtených z postupového diagramu. V tomto případě je teorie modelem, pod jehož vedením jsou organizovány fyzické vztahy; je modelem *pro* „realitu“. V případě psychických a sociálních systémů a těchto kulturních modelů, o kterých bychom normálně nemluvíli jako o „teoriích“, ale spíše jako o „doktrínách“, „melodiích“ nebo „obdech“, se nejedná o nic jiného. Na rozdíl od genů a dalších nesymbolických zdrojů informací, které jsou pouze modely *pro n - co*, nikoliv modely *n - ho*, mají kulturní vzorce dvojí vnitřní aspekt: dávají sociální a psychologické realitě význam, to znamená objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvářejí, tak tím, že ji přetvářejí podle sebe.

Je to vlastně tento dvojí aspekt, který skutečné symboly odlišuje od jiných druhů signifikativních forem, tj. forem sloužících k označování. Modely *pro n - co* existují, jak ukazuje příklad genu, v celém řádku přírody; takové programy jsou totiž zkrátka přítomné všude tam, kde dochází k předávání vzorce. Možná nejnápadnějším příkladem ve svém zvláštním vtiskání jako formou uení spojující v automatickém předání odpovídajícího sledu chování modelovým zvláštním v přítomnosti zvláštní, které se u ní, jež slouží k tomu, aby v u ní se zvláštní, zcela automaticky, vyvolalo a stabilizovalo určitou sadu geneticky zabudovaných reakcí.⁹ Komunikační tanec dvou včel, z nichž jedna našla nektar a druhá jej hledá, je další, i když poněkud odlišný a komplexněji zakódovaný příklad.¹⁰ Craik dokonce prohlásil, že slabý proud vody, který jako první našel cestu od horského pramene až do moře a vyhledal tak malý kanálek pro vtečení proud vody, který po něm následoval, plní funkci modelu *pro n - co*.¹¹ Ale modely *n - ho* - lingvistické, grafické, mechanické, přírodní atd., procesy, které nemají za úkol zajišťovat zdroje informací, podle nichž mohou být uspořádány další procesy, ale reprezentovat tyto uspořádané procesy jako takové a vyjadřovat jejich strukturu prostřednictvím alternativního média - jsou mnohem vzácnější

⁹ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

¹⁰ K. von Frisch, „Dialects in the Language of the Bees“, *Scientific American*, August 1962.

¹¹ Craik, *Nature of Explanation*.

a možná, že se, alespoň pokud jde o živoucí, omezují na člověka. Vnímání strukturálního souladu mezi jednou sadou procesů, intencí, vztahů, entit apod. a další sadou, pro niž je ta první programem, který má být považován za reprezentaci nebo pojem - symbol - toho, co je naprogramováno, je jádrem lidského myšlení. Vzájemná zamítnutelnost modelů *něho* a modelů *pro něho*, kterou nám symbolické vyjádření umožňuje, je významnou charakteristikou našich duševních schopností.

...v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že...

Pokud se týká náboženských symbolů a symbolických systémů, je tato vzájemná zamítnutelnost zřejmá. Odolnost, odvaha, nezávislost, výdrž a vášnivá tvrdohlavost, které musí prokázat přírodní Indiáni při pátrání po vidinách, jsou tyto skvělé schopnosti, podle kterých se snaží žít; při dosahování pocitu zjevení si upevnějí svůj smysl pro to, kam směřuje.¹² V domě odkládané povinnosti, utajovaný pocit viny a, dostane-li se mu odpuštění, ve stejnou ostudu, na kterou při slušnosti manuské společnosti připravuje shromáždění, jsou stejné city, jež jsou základem etiky povinnosti, která udržuje v chodu na vlastnictví založenou manuskou společnost: získat odpuštění jsou aspoň znamená zpevnění svého domění.¹³ A tatáž sebekázeň, která odmítne javánského mystika hledícího upřeně do plamene lampy tím, o něm se domnívá, že je náznakem božství, ho cvičí v přísné kontrole projevování citů, která je nezbytná pro mužské žijícího kvietistickým životem.¹⁴ Jestli člověk považuje pojetí osobního strážného ducha, rodinného ochranného božstva nebo immanentního boha za názorné vyjádření charakteru reality nebo za šablony pro vytváření reality s takovým charakterem, to se zdá být víceméně libovolnou záležitostí, otázkou toho, který aspekt - model *něho* nebo model *pro něho* - chce v daném momentě zdramatizovat. Konkrétní symboly, o které se jedná - totiž ona mytologická postava objevující se v divočině, lebka zesulé hlavy rodiny autorita-

¹² R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

¹³ R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).

¹⁴ C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, 1960).

tivně zavěšená na trámu nebo odhmotnělý „hlas v tichu“ nezvuk -
ně přetvářející tajemnou klasickou poezii - ukazují obě možnosti.
Současně vyjadřují podnět svatý a utvářejí je.

Utvářejí je tím, že ve svých vyznáních vyvolávají určitý zvláštní soubor dispozic (sklon, schopností, předpoklad, dovedností, zvyk, pocit zodpovědnosti, náchylností), které přetvářejí jejich vlastností a hodnot jejich zkušeností projevují jakýsi trvalý charakter. Dispozice nepopisuje vlastnost nebo událost, ale pravděpodobnost vlastnosti, která možná bude vykonávána, nebo události, která se možná za určitých okolností stane: „řekněme-li, že kráva je přetvářec nebo že někdo je kuřák, neznámá to, že kráva právě v tomto okamžiku přetvářec nebo že kuřák právě nyní kouří. Být přetvářecem znamená občas přetvářecovat a být kuřákem znamená občas kouřit.“¹⁵ Podobně být zbožný neznámá vykonávat něco, co bychom nazvali zbožnou vlastností, ale mít povinnost takovou vlastnost vykonávat. Stejně je to v případě odvahy předříjních Indiánů, výtek Manusana nebo kvietismu Javánců, které ve svých vlastních kontextech vytvářejí podstatu zbožnosti. Síla takového přístupu k tomu, čemu se v tšinou říká „duševní rysy“ nebo, nechceme-li se přiznat ke karteziánství, „psychické síly“ (oba výrazy jsou samy o sobě dostatečně neškodné), spočívá v tom, že je přetvářec z temné a nepřístupné sféry soukromých citů do téhož dostatečně osvětleného svatého pozorovatelného, ve kterém existuje křehkost skla, hmotnost papíru a, abychom se navrátili k metafoře, vlhké klima Anglie.

Pokud se týká náboženských vlastností (a užit se nazpamědat předkládat mýtus je vlastnost stejně náboženská jako useknout si prst), ty vyvolávají dva poněkud odlišné druhy dispozic: nálady a motivace.

Motivace je přetvářecí tendence, trvalý sklon k vykonávání určitých druhů vlastností a k prožívání určitých druhů pocitů v určitých situacích. Tyto „druhy“ přetvářecí obě v každém případě bývají velice heterogenní a poměrně špatně definované třídy:

Dozvíme-li se o něm komu, že je ješitný [tzn. motivovaný ješitností], předpokládáme, že se bude chovat určitým způsobem, zejména, že bude hod-

¹⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind* (London a New York, 1949).

n mluvit o sobě, podporovat se společností významných lidí, odmítat kritiku, vyhledávat svatou rampu a že se nebude účastnit hovorů o zásluhách ostatních. Předpokládáme, že se bude oddávat ržovému snění o vlastních úspěších a vyhýbat se tak vzpomínkám na neúspěchy a že bude plánovat svůj společenský postup. Být ješitný znamená mít sklon k tomu chovat se tímto a mnoha dalšími podobnými způsoby. Samozřejmě, že také očekáváme, že se ješitný člověk bude v určitých situacích cítit bezradný a v koncích; očekáváme, že pocítí náhlé zklamání, když si významná osoba nevzpomene na jeho jméno, a že bude nadšen, když uslyší o neúspěchu svých konkurentů. Ale pocity dotčenosti a radosti nejsou o nic více znaky ješitnosti než ve veřejné vychloubání nebo soukromé snění.¹⁶

Podobně je tomu u všech motivací. Coby motiv, spočívá „skvělá odvaha“ v tak vytrvalých sklonech, jako je hladovění v divočině, samotácké nájezdy na nepřátelské tábory a pocíťování radostí při pomýšlení na požitání trofejí. „Morální omezení“ spočívá v tak zakalených sklonech, jako jsou plnění obtížných slibů, přiznání se k tajným hříchům přes nebezpečí připsání ve veřejném pokárání a pocíťování viny při neurčitých a všeobecných obviněních pronesených při shromážděních. A „střízlivý klid“ spočívá v takových trvalých sklonech, jako jsou zachovávání klidu, a seťebažertivní, pocit odporu v přítomnosti seťebaž i mírných citových projevů a oddávání se prázdným úvahám o jednotvárných věcech. Motivy tak nejsou ani zájmy (to znamená záměrné chování), ani pocity, ale povinnost vykonávat určité kategorie činů nebo mít určité kategorie pocitů. A to máme na mysli (alespoň zčásti), když řekneme-li o někom, že je zbožný, to znamená nábožensky motivovaný.

Další část toho, co máme na mysli je, že tento člověk, je-li správně stimulován, je náchylný propadat určitým náladám, které někdy shrnujeme pod takovými zastřešujícími termíny jako „aktivní“, „vážný“ nebo „uctívající“. Taková zobecňující označení ale ve skutečnosti zakrývají obrovskou empirickou rozmanitost dispozic, o které se jedná, a mají tendenci je přizpůsobovat neobvykle pochmurnému tónu, kterým se vyznačuje velká vážnost našeho náboženského života. Nálady, které posvátné symboly na různých mís-

¹⁶ Ibid., s. 86. Citováno se svolením Barnes & Noble Books a Hutchinson Publishing Group Ltd.

t ch a v r zných dobách vyvolávají, sahají od nadšení k melancholii, od sebev domí k sebelítosti, od nenapravitelné hravosti ke znu-
d né apati nosti - nemluv o erogenní moci mnoha sv tových mý-
t a rituál . Stejn jako neexistuje jenom jediný druh motivace,
který by se dal nazvat zbožností, neexistuje ani jen jeden typ nála-
dy, který bychom mohli nazvat uctívající.

Hlavní rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace
jsou, abych tak ekl, vektorové povahy, zatímco nálady jsou pouze
skalární. Motivy mají sm rovou povahu, popisují ur itý celkový
sm r, tíhnou k ur itým, oby ejn do asným, uspokojením. Ale ná-
lady se liší pouze intenzitou: nikam nesm ují. Pramení z ur itých
okolností, ale nemají žádný cíl. Jenom stoupají a klesají jako mlha;
ší í se a vypa ují jako v n . Jsou-li p ítomné, jsou totalistické: když
je lov k smutný, všechno a všichni mu p ipadají churní; má-li ra-
dost, všechno a všichni se mu zdají skv lí. Proto m že být lov k
sou asn ješitný, state ný, svéhlavý a nezávislý, ale nem že být
dost dob e sou asn hravý a apatický nebo nadšený a melancho-
lický.¹⁷ Navíc, zatímco motivy p etrvávají po více i mén dlouhou
dobu, nálady se objevují pouze více i mén asto, p icházejí a od-
cházejí asto z nepochopitelných d vod . Ale pro nás v bec nejd -
ležit jší rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace
„získávají význam" vzhledem k cíl m, o nichž se domníváme, že
k nim sm ují, zatímco nálady „získávají význam" vzhledem k pod-
mínkám, z nichž podle našich domn nek vycházejí. Motivy vysv t-
lujeme s ohledem na jejich napln ní, zatímco nálady s ohledem na
jejich zdroje. íkáme o lov ku, že je pracovitý, protože chce mít
úsp ch; íkáme o n m, že má strach, protože si je v dom stávající-
ho nebezpe í nukleárního holocaustu. A totéž platí v t ch p ípa-
dech, když jsou vysv tlení kone ná. Dobro innost se stane k es an-
skou dobro inností, je-li sou ástí pojetí božího zám ru; optimismus
je k es anský optimismus, je-li založen na ur itém pojetí povahy Bo-
ha. Píle Navah nalézá své od vodn ní ve ví e, že jelikož „realita"
funguje mechanicky, je vynutitelná; jejich chronická ustrašenost na-
lázá své od vodn ní v p esv d ení, že bez ohledu na to, jak „reali-
ta" funguje, je nesmírn mocná a hrozn nebezpe ná.¹⁸

¹⁷ Ibid., s. 99.

¹⁸ C. Kluckhohn, „The Philosophy of the Navaho Indians", v *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), s. 356-384.

...formulují pojmy obecného řádu bytí a...

To, že symboly nebo symbolické systémy, které vyvolávají a určují ty dispozice, jež označíme za náboženské, a ty, které tyto dispozice umísťují do kosmického rámce, jsou jedny a tytéž, by nemělo vyvolat žádné překvapení. Nebo co jiného myslíme tím, že určitá báze je náboženská a nesvátská, než že pramení z uvažování o pojmu všudypřítomné životní síly, jako je například mana, a ne z návštěvy Velkého kanonu? Nebo tím, že určitý případ asketismu je například důsledkem náboženské motivace, než že je zaměřen k dosažení nepodmíněného cíle, jako je nirvána, a ne podmíněného cíle, jako je zhubnutí? Kdyby posvátné symboly soustředěné v lidech nevyvolávaly dispozice a neformulovaly, třebaže nejasně, nesrozumitelně nebo nesystematicky, obecné myšlenky řádu, potom by neexistovaly empirické charakteristiky náboženské věrnosti nebo náboženské zkušenosti. Můžeme skutečně říci, že člověk „nábožensky“ vyznává golf, ale nejenom tak, že se o něj vášnivě zajímá a občas ho v neděli hraje: musí ho rovněž považovat za symbol nějaké nadřazené pravdy. A pubertální chlapec, který upřeně hledí do očí pubertální dívky v kresleném vtipu Williama Steiga a šeptá „Ethel, v tobě je něco, co ve mně vyvolává jakýsi náboženský pocit“, je zmatený stejně jako v tšíně dospívajících. To, co jakékoliv dané náboženství povzuje o podstatě skutečnosti, je možná nejasné, povrchní nebo, až příliš často, zkomolené; ale nemá-li být pouhou sbírkou přijímaných zvyků a konvenčních citů, které obyčejně označíme za moralistické, musí něco potvrzovat. Kdybychom se dnes mohli pokusit o minimální definici náboženství, nebyla by to asi Tylorova slavná „víra v duchovní bytosti“, k níž se podle Goodyho, unaveného teoretickými jemnostkami, máme vrátit, ale spíše něco, co Salvador de Madariaga označil jako „poměrně skromné dogma, že Bůh není šílený“.¹⁹

Náboženství samozřejmě obvykle potvrzují mnohem více: jak poznamenal James, věříme všemu, čemu můžeme, a věříme-li bychom úplně všemu, jen kdybychom mohli.²⁰ Zdá se, že nejméně jsme schopni tolerovat ohrožení své schopnosti utvářet pojmy,

¹⁹ J. Goody, „Religion and Ritual: The Definition Problem“, *British Journal of Psychology* 12 (1961):143-164.

²⁰ W. James, *The Principles of Psychology*, 2 svazky (New York, 1904).

možnost, že by mohla selhat naše schopnost vytvářet, chápat a používat symboly. Nebo kdyby k tomu došlo, byli bychom, jak jsem již řekl, bezmocnější než bobí. Extrémní nediferencovanost, rozptýlenost a proměnlivost vrozených (to znamená geneticky naprogramovaných) schopností člověka reagovat znamená, že bez pomoci kulturních vzorců by byl funkčně neúplný. Nebyl by jenom talentovanou opicí, která jako nějaká znevýhodněná dítě nedostala možnost plně realizovat svůj potenciál, ale jakousi beztvářou přišerou bez cíle a sebekontroly, zmítající se v nejasných emocích. Závislost člověka na symbolech a symbolických systémech je natolik silná, že je naprosto rozhodující pro jeho životaschopnost. Citlivost člověka na bytí jen nejslabší náznak, že by se tyto symboly a symbolické systémy mohly ukázat jako nedostačující k tomu, aby mu pomohly vyrovnat se s tímto i oním aspektem zkušenosti, v němž vyvolávají ty nejhorší obavy:

[Člověk] se umí přizpůsobit okoliv, sám se vyrovná jeho představitost; ale nedokáže si poradit s chaosem. Jelikož jeho charakteristickou funkcí a nejcennějším darem je schopnost myslet v pojmech, jeho největší obavou je, že se setká s něčím, co nebude schopen interpretovat - s něčím „záhadným“, jak se tomu běžně říká. Nemusí to nutně být nová věc; setkáváme se s novým v čem, a je-li naše myšlení v tu chvíli v pořádku, rychle je „pochopíme“, by jen přibližně, pomocí nejbližší analogie; ale prožíváme-li duševní stres, mohou nám dokonce i zcela známé věci najednou připadat neuspokojivé a divné. Proto jsou našim nejcennějším bohatstvím vždycky symboly naší obecné orientace v prostředí, na Zemi, ve společnosti a v tom, co děláme: symboly našeho *Weltanschauung* a *Lebensanschauung*. V primitivní společnosti je proto do každodenních činností, do konzumace jídla, umývání, rozdlavání ohně atd., zahrnut každý rituál, a je také součástí činností obyčejných; to proto, že je neustále pocíťována potřeba znovupotvrzení kmenové morálky a pochopení jejích kosmických okolností. V křesťanské Evropě církve nutila lidi každý den (v dnech dokonce každou hodinu) pokleknout a ukázat tak (když už ne o ní rozjímat) oddanost nejvyšším principům.²¹

Chaos - shluk událostí, kterému nejen schází vysvětlení, ale který je nevysvětlitelný - hrozí člověku přinejmenším ve tichých mo-

²¹ Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 287. Kurziva v originále.

mentech: na hranici jeho analytických schopností, na hranici jeho výdrže a na hranici jeho mravního náhledu. Zmar, utrpení a pocit neešitelného etického dilematu, pokud jsou dost silné a trvají dostatečně dlouho, jsou radikální výzvy názoru, že je život srozumitelný a že se v něm, když přemýšlíme, úspěšně orientujeme. Je to výzva, se kterou se musí pokusit vyrovnat každé náboženství, sebevíc „primitivní“, pokud má mít naději na přežití.

Pokud se týká těchto záležitostí, moderní sociální antropologové se nejméně v novali první z nich (významnou výjimkou je klasické pojednání Evanse-Pritcharda o tom, pro čemuž na které Zandy sýpky padají a na jiné nikoliv).²² Dokonce i kdybychom náboženské víry považovali za pouhé pokusy o přenesení nezvyklých událostí nebo zkušeností - smrti, snu, duševní poruchy, společného výbuchu i manželské nevěry - do okruhu alespoň potenciálně vysvětlitelných jevů, už by to zavánělo tylorovinou nebo něčím ještě horším. Ale zdá se, že přinejmenším někteří lidé - s veškerou pravděpodobností většina lidí - nedovedou nechat neobjasněné problémy prostě neobjasněné, jenom s přihloupným údivem i apaticky zírat na zvláštní úkazy kolem sebe, aniž se pokusí přejít na nějaký teoretický, rozporuplný nebo prostoduchý nápad, jak by se takové úkazy daly uvést do souladu s běžnějšími zkušenostmi. Jakékoliv chronické selhání vysvětlovacího aparátu, oně soustavy přijatých kulturních vzorců (praktický rozum, věda, filosofická spekulace, mýtus), které nám slouží k mapování empirického světa, k vysvětlení věcí, které volají po vysvětlení, v téšinou vyústí v hluboké znepokojení - a to se děje mnohem častěji a se znepokojením mnohem hlubším, než si někdy myslíme, nebo pseudovědecké chápání náboženské víry bylo zcela právem zdiskreditováno. Konec konců i velebný z hrdinského ateismu - lord Russell - jednou poznamenal, že i když mu existence boha nikdy nedělala starosti, dvojznačnost určitých matematických axiom ho doháněla k šílenství. A Einsteinova hluboká nespokojenost s kvantovou mechanikou byla založena na - bezpochyby náboženské - neschopnosti uvěřit, že, jak říkal, boh hraje s vesmírem v kostky.

²² E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Omeleš and Magie Among the Azande* (Oxford, 1937).

Ale toto hledání pro hlednost a nával metafyzické úzkosti, ke kterému dochází, hrozí-li nebezpečí, že empirický jev zůstane neprostupně záhadný, probíhá na mnohem skromnějším intelektuálních úrovních. Samozřejmě, že jsem byl pro své vlastní práci nad očekávání překvapen, do jaké míry se mí animisté těší informátoři chovali jako opravdoví tylorovci. Vypadalo to, že ustavičně používají svou větu „vysvětlení“ jevů: nebo lépe řečeno, když se svedou k sobě samým, že dané jevy jsou vysvětlitelné v rámci akceptovaného uspořádání věcí, protože obyčejně vykazovali jen minimální oddanost této hypotéze o posedlosti duše, citové nevyrovnanosti, porušení tabu nebo uhranutí, se kterou zrovna přišli; bez velkých okolků se jí vzdávali a za ně uznávali jinou, ve stejné oblasti, která jim pro daný případ připadala vhodnější. Co však *nebyli* ochotni učinit, bylo vzdát se jí bez náhrady, nepřejít k žádnému jinému vysvětlení - nechat věci, jak byly.

Navíc přijali tento nepokojný kognitivní přístup i vůči jevům, které nemají žádný okamžitý dopad na jejich vlastní životy, nebo vlastně na jejich život. Když v tesařovně vyrostla během několika dnů (i když někteří tvrdili, během několika hodin) velká a podivně tvarovaná muchomůrka, přišli se na ni podívat lidé z širokého okolí a každý měl nějaké vysvětlení - někteří animistické, někteří animatistické, někteří ani jedno z nich. Přesto by se těžko dalo tvrdit, že muchomůrka měla nějakou sociální hodnotu ve smyslu názoru Radcliffe-Browna, nebo že by měla jakýkoliv vztah k němu, co takovou hodnotu má a kterou by tak zastupovala, jako cikáda u Andamanců.²³ Muchomůrky hrají v životě javánské společnosti zhruba stejnou úlohu jako v naší a obyčejně se o ně Javánci zajímají asi tolik jako my. Šlo jenom o to, že tato muchomůrka byla „divná“, „zvláštní“ a „záhadná“ - *aneh*. A to, co je divné, zvláštní a záhadné, musí jednoduše být objasněno - nebo musí být alespoň zachováno pečlivě, že *by objasněno být mohlo*. Nelze jenom tak mávnout rukou nad muchomůrkou, která roste pětkrát rychleji, než má normální muchomůrka rost. V nejširším smyslu slova tato „zvláštní“ muchomůrka měla sledky, a to neblahé, pro ty, kteří o ní uslyšeli. Ohrožovala jejich obecnou schopnost rozumět světu,

²³ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill, 1952).

vznášela znepokojující otázku, zda se naplňuje jejich víra v to, jak funguje příroda, zda jsou platná užívaná kritéria pravdy.

Tím nechceme říci, že se onen zneklidující pocit nedostatečnosti našich kognitivních zdrojů dostavuje pouze nebo dokonce hlavně při náhlých erupcích neobyčejných událostí, nebo že se tato intuice vyskytuje pouze ve své akutní formě. Mnohem častěji je vytrvalá, opakovaně zakoušená potíž s chápáním určitých aspektů přírody, sebe a společnosti, s převládáním určitých neuchopitelných jevů do sféry kulturně formulovatelných skutečností, která člověku způsobuje trvalé znepokojení a k němu následně směřuje vyrovnanější proud diagnostických symbolů, symbolů, které pomáhají dát jim jméno, řád a místo v systému. To, co leží za relativně pevně stanovenou hranicí obecně přijímaných znalostí a co je trvalým pozadím každodenního chodu praktického života, staví běžnou lidskou zkušenost do permanentního kontextu metafyzických starostí a vyvolává v koutku duše nejasné podezření, že jsme možná vydáni napospas absurdnímu svému:

Dalším příkladem, který je součástí tohoto charakteristického intelektuálního bádání [u Iatmulů], je podstata věně a vlnění na povrchu vody. Tajně říká, že lidé, prasata, stromy, tráva - všechny věci na světě - jsou pouze vzorce vlnění. Opravdu se zdá, že v této věci panuje poměrná shoda, přestože to možná odporuje teorii převtělování, podle které je duch země eléha odvanut v podobě mlhy Východním Větrům proti proudu řeky do doložky manželky syna země eléha. A už je to jakkoliv - pořád ještě zůstává otázka, jak dochází k věně a vlnění. Rod, který považuje Východní Větr za svůj totem, v tom má jasno: Východní Větr způsobí vlnění svým vjímením a odhání komárů. Jiné rody však personifikovaly samotné vlny a říkají o nich, že jsou to lidské bytosti (Kontum-mali) nezávislé na větru. Ostatní rody mají zase jiné teorie. Jednou jsem s sebou vzal několik iatmulských informátorů na pobřeží; jednoho z nich jsem našel osamocené sedící s pohledem upřeným na moře. Ten den bylo bezvětří, ale na pláž dorážely pomalé vlny. Jeho rod přiděl mezi své totemické předky personifikovaný štrbinový gong, který odplul po oceánu do moře a který údajně způsoboval vlny. Můj informátor zíral na vlny, které se vzdouvaly a narážely na pobřeží, aniž by vál větr, a dokazovaly pravdivost mýtu jeho rodu.²⁴

²⁴ G. Bateson, *Naven*, 2. vydání (Stanford, 1958). Z Batesonova popisu je také patrné, že chronické a akutní formy tohoto druhu kognitivního zájmu jsou

Druhý zkušenostní problém, v jehož světle se smysluplnost určitého vzorce života hrozí rozplynout v chaosu bezvýznamných jmen a bezejmenných v cílích, - problém utrpení - je prozkoumán nebo alespoň popsán mnohem lépe, a to zejména proto, že v pracích o kmenových náboženstvích je hlavní pozornost věnována dvěma zejména hlavním oblastem: onemocnění a smutku. Přes veškerý fascinovaný zájem o emocionální doprovod těchto extrémních situací však až na několik výjimek, jako je například Lienhardt v rozboru v šesti dílech Dink, došlo jen k slabému konceptuálnímu propracování takových nepropracovaných a dříve vyžadujících teorií, jako je ta, se kterou se zabýval Malinowski: a to sice, že náboženství člověku pomáhá přežít „situace citového stresu“ tím, že „nabízí únik z těchto situací a slepých uliček, ze kterých neexistuje jiné empirické východiště než rituál a víra v nadpřirozeno“.²⁵ Neadekvátnost této „teologie optimismu“, jak ji celkem suše nazval Nadler, je samozřejmě známa.²⁶ Za dobu své existence způsobilo náboženství lidem pravděpodobně stejně tolik starostí jako radostí; nutilo je do přílišné nekompromisní konfrontace se skutečností, že se narodili do problémů, stejně jako jim umožňovalo vyhnout se takovým konfrontacím tím, že je promítalo do jakýchsi infantilních pohádkových světů, ve kterých - podle Malinowského - „nad je neumírá a touha neklame“.²⁷ Možná pouze s výjimkou Křesťanské vídy není mnoho náboženských tradic, „velkých“ nebo „malých“ (pokud vůbec takové existují), které by usilovně neupravovaly a ne kterým doslova neoslavovaly přežití, že život je plný bolesti:

úžce spjatý a že reakce na méně obvyklé události v tšínou vycházejí z reakcí na běžnější případy: „Při jiné příležitosti jsem zase pozval jednoho ze svých informátorů, aby se zúčastnil vyvolávání fotografických desek. Nejprve jsem snížil citlivost desek a potom jsem je vyvolal v otevřené nádobě při mírném osvětlení, aby můj informátor mohl sledovat postupně se objevující obrazy. Moc ho to zajímalo a on několik dní později mne přiml ke slibu, že tento proces nikdy neukáže příslušníkům jiných rodů. Jedním z jeho předků byl Kontum-mali a on v procesu vyvolávání fotografií spatřoval skutečné vtělování duší do obrazů, a považoval to za projev rodového tajemství.“

²⁵ G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), s. 151n.; B. Malinowski, *Magie, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

²⁶ S. F. Nadler, „Malinowski on Magic and Religion“, v *Man and Culture*, ed. R. Firth (London, 1957), s. 189-208.

²⁷ Malinowski, *Magie, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

Byla to stará [Ba-Ila] žena z rodiny s dlouhým rodokmenem. Leza „Neodbytný“ vztáhl ruku na její rodinu. Zabil její rodiče, když byla ještě dítě, a během dalších let zahynuli všichni její blízcí. Řekla si tedy: „Alespoň mi zstanou ty, které držím na klíně.“ Ale ne, dokonce i děti svých dětí ztratila... Pak se ve svém srdci rozhodla pro zoufalé řešení, najít boha a zeptat se ho na smysl toho všeho... A tak začala putovat, ze země do země, stále se stejnou myšlenkou: „Dojdu až na konec světa, tam najdu cestu, která vede k bohu, a zeptám se ho: Co jsem Ti učinila, že mě takto trestáš?“ Nikdy konec světa nenašla, a i když byla zklamaná, nepřestávala hledat, a jak procházela různými zeměmi, lidé se jí ptali: Proč jsi přišla, stařenko? Na to odpovídala: „Hledám Lezu.“ „Hledáš Lezu! A k čemu?“ „Bratři moji, že se ptáte! Je na světě jiný lovce, který by vytrpěl tolik co já?“ A oni se zase zeptali: „Jak jsi trpěla?“ „Takto. Jsem sama. Jak mě vidíte, osamělá stará žena; tak jsem na tom!“ A oni odpověděli: „Ano, to vidíme. Takhle jsi na tom! Truchlíš po přátelích a po manželovi? A věm se lišíš od ostatních? Neodbytný sedí na zádech každému z nás a nemůže ho setřást.“ Nikdy nedosáhla svého cíle; zemřela, puklo jí srdce.²⁸

Utrpení jako náboženský problém paradoxně nespoívá v tom, jak se vyhnout utrpení, ale v tom, jak trpět, jak uinit snesitelnou fyzickou bolest, osobní ztrátu, pozemskou porážku i bezmocné uvážování o utrpení ostatních. Právě v tomto snažení ba-Ilská žena - možná nevyhnutelná, možná nikoliv - selhala, a doslova proto, že nevěděla, co má cítit vůči tomu, co jí potkalo, jak má trpět, zemřela ve zmatku a zoufalství. Zatímco intelektuálnější aspekty toho, co Weber nazýval problémem významu, jsou otázkou potvrzování konečné vysvitlosti zkušenosti, jeho citovnější aspekty jsou otázkou potvrzování jeho krajní snesitelnosti. Náboženství na jedné straně zakotvuje schopnost našich symbolických zdrojů vyjadřovat analytické myšlenky v autoritativním pojetí celkového tvaru reality; na druhé straně zase zakotvuje schopnost našich, rovněž symbolických, zdrojů vyjadřovat emoce - nálady, city, vášně, náklonnosti, pocity - v podobném pojetí svého trvalého záměru, vnitřního tónu a charakteru. Tím, kterým jim uvěří, a tak dlouho, dokud jim uvěří, skýtají náboženské symboly bezmeznou záruku nejenom jejich schop-

²⁸ C. W. Smith a A. M. Dále, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), s. 197n.; citováno v P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), s. 100-101.

nosti porozumět sv tu, ale umožní jim pítom také upesnit si své pocity, definovat své emoce, což jim pomáhá, chmurní i radostní, ustaraní p ežív , p ežív tomto sv t .

Vezme si v tomto kontextu například dobře známé navažské léčebné obady bžn nazývané „zp vy“.²⁹ Zp v - Navahové jich mají asi šedesát pro různé úely, ale prakticky všechny jsou určeny k odstranění nějakého druhu fyzické nebo duševní nemoci - je jakési náboženské psychodrama se třemi hlavními aktéry: „zp - vák“ i léitel, pacient a - jako jakýsi antifonální sbor - pacientova rodina a přátelé. Struktura všech těchto zp v , d j dramatu, je u všech podobná. Skládá se ze tří hlavních jednání: o ištění pacienta a obecnstva; vyslovení, prost ednictvím opakujících se nápv a rituálních manipulací, pání obnovit v pacientovi zdraví („harmonii“); ztotožnění pacienta se svatými osobami a jeho následné „uzdravení“. O istné obady spoívají ve vynuceném pocení, vyprovokovaném zvracení a podobně, jejichž cílem je fyzické vypuzení nemoci z pacientova t la. Nápvy, jichž je nepoítané, se skládají hlavně z jednoduchých optativních frází („nech je pacientovi dobře“, „už se cítím lépe po celém t le“ atd.). Nakonec je dosaženo ztotožnění pacienta se svatými osobami a tudíž obecn s kosmickým ádem prost ednictvím kresby v písku znázorující svaté osoby v tom i onom vhodném mytickém prost edí. Zp vák položí pacienta na kresbu, postupně se dotýká nohou, rukou, kolenou, ramen, hrudi, zad a hlavy božských postav a poté odpovídajících částí pacientova t la, ímž v podstatě p edvádí t lesné ztotožnění lidského a božského.³⁰

To je vyvrcholení zp vu: celý léčebný proces lze, jak říká Reichard, p irovnat k duchovní osmóze, p i níž onemocní pacienta a moc božstva pronikají proti sobě ob adní membránou, p i emž moc neutralizuje chorobu. Nemoc je vylouována potem, zvracením a dalšími o istnými ob ady; zdraví se vsakuje tím, jak se navažský pacient prost ednictvím zp váka dotýká posvátné kresby v písku. Je z ejmé, že symbolika zp vu se soustře uje na problém lidského utrpení a snaží se s ním vyrovnat tak, že je klade do

²⁹ C. Kluckhohn a D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 svazky (New York, 1950).

³⁰ Reichard, *Navaho Religion*.

smysluplného kontextu a souasn poskytuje takový zp sob jednání, jehož prost ednictvím m že být problém vyjád en, a je-li vyjád en, m že být pochopen, a je-li pochopen, dá se p ekonat. Posilující ú inek zp vu (a jelikož nej ast jším onemocn ním je tuberkulóza, m že být ve v tšin p ípad pouze posilující) závisí nakonec na jeho schopnosti dát postiženému lov ku slovní zásobu, jejmž prost ednictvím m že pochopit podstatu svých potíží a sd lit je okolnímu sv tu. Podobn jako v p ípad k ížové cesty, recitování p íb hu Buddhova odchodu z otcovského paláce nebo p edstavení *Oidipa tyranna* v jiných náboženských tradicích, je hlavním úkolem zp vu podání specifického a konkrétního obrazu skute n lidského a proto vytrvalého utrpení, jež je tak silné, že odolává i hrozb zbezvýznamn ní emocí vyvolaného p ítomností intenzivní a neodstranitelné kruté bolesti.

Problém utrpení snadno p echází v problém zla, nebo je-li utrpení dostate n velké, zdá se také oby ejn , i když ne vždy, moráln nezasloužené - p inejmenším tomu, kdo trpí. Ale utrpení a zlo nejsou úpln totěž, což je skute nost, kterou asi Weber, p íliš ovlivn ný p edpojatostí monoteistické tradice, podle níž musí r zné aspekty lidské zkušenosti nutn vycházet z jediného, voluntaristického zdroje, a lidská bolest proto musí p ímo odrážet laskavost boha, ve své generalizaci dilemat k es anské teodiceje sm rem na východ, nepochopil. Nebo zatímco v p ípad problému utrpení jde o hrozbu naší schopnosti zorganizovat náš „nevycvi ený tým emocí“ podle jakéhosi vojenského ádu, v p ípad problému zla jde o ohrožení naší schopnosti p íjímat zdravé mravní soudy. V p ípad problému zla nejde o dostate nost našich symbolických zdroj k ovládání našeho citového života, ale o dostate nost t chto zdroj k poskytnutí funk ní soustavy etických m ítek, normativních vodítek pro ízení našeho jednání. Naše znepokojení je zp sobeno propastí mezi tím, jaké v ci jsou a jaké by m ly být, pokud naše pojetí toho, co je dobré a špatné, dává smysl, propastí mezi tím, co se domníváme, že si r zní jednotlivci zaslouží, a co vidíme, že dostávají - což je jev dob e shrnutý v následujícím ty verší:

Děš padá na spravedlivého
i na toho nespravedlivého;
Ale hlavn na toho spravedlivého,
protože ten nespravedlivý má jeho deštník.

Pokud se tená i zdá takové vyjádění tématu, jež v pon kud jiné form oživuje Kniha Jobova a Bhagavadgíta - nesrovnalost mezi morálními pravidly a materiální odměnou, zdánlivá rozporuplnost toho, co „je“, a toho, co by „m lo být“, - p íliš prostoké, potom následující klasická javánská báse , kterou zná, p ednáší a opakovan cituje každý Javánc starší šesti let, je snad podává v pon kud uhlazen jším vyjádění:

Dožili jsme se doby bez ádu
kdy je každý v mysli zmatený.
Nechceme se p idat k tomuto šílenství,
ale neu íme-li tak,
nedostaneme nic z ko isti
a zem eme hladem.
Ano, bože, zlo je špatné:
Š astní jsou ti, kdo zapomenou,
ješt š astn jší ti, kdo si pamatují a mají hluboké pochopení.

Aby si lov k uv domoval náboženství, nemusí nutn být znalý teologie. Zájem o ne ešitelný etický paradox, zneklid ující pocit, že naše mravní porozum ní je nedosta ující pro naši mravní zkušenost, je stejn živý na úrovni náboženství takzvan primitivního jako na úrovni náboženství takzvan civilizovaného. V této souvislosti je užite ný soubor názor na „rozd lení sv ta“, jak jej Lienhardt uvádí u Dink .³¹ Stejn jako mnoho dalších etnik Dinkové v í, že obloha, kde sídlí „božství“, a zem , na které sídlí lov k, byly kdysi spojené. Nebe tehdy spo ívalo t sn nad zemí a bylo s ní spojeno provazem, takže lidé se mohli mezi ob ma prostory voln pohybovat. Neexistovala smrt a první muž a žena sm li požívat jen jedno jediné zrnko prosa denn , protože víc v tu dobu ani nepot ebovali. Jednoho dne se žena - samoz ejm - z chamtivosti rozhodla, že zašije více prosa, než bylo dovoleno. Ve svém nenasytném sp chu a pracovitosti necht n uhodila božstvo násadou motyky. Božstvo se rozlobilo, odvázalo provaz, uchýlilo se do dnešní vzdálené oblohy a nechalo lov ka, a pracuje na své živo-
bytí, trpí nemocemi a smrtí a prožívá odlou ení od zdroje svého

³¹ Ibid., s. 28-55

bytí, svého Tvorce. Pro Dinky však význam tohoto podivného příběhu není homiletický, ale popisný, stejný, jaký má kniha Genesis pro židy a křesťany.

Ti [Dinkové], kteří se k tomu příběhu vyjadřovali, dávali občas jasné najevo, že za takových okolností sympatizují s člověkem, a zděravovali, za jak malou chybu mu božstvo odepřelo svou blízkost. Představa, jak člověk uhodil božstvo motykou,... často vyvolává určitě pobavení, téměř jako by příběh shovívavě považovali za příliš lidský, než aby mohl vysvětlit děsivou sledku popisované události. Ale je zřejmé, že cílem příběhu o tom, jak božstvo opustilo lidi, není zlepšit morální posouzení lidského chování, ale předvést celkovou situaci, jak ji dnes Dinkové znají. Dnešní lidé jsou - jako se posléze stali první muž a žena - aktivní, sebevědomí, zvědaví, nenasytní. Zároveň ale podléhají utrpení a smrti, jsou bezmocní, nevědomí a chudí. Život je nejistý, lidské výpovědi se často ukážou jako chybné a lidé se často musí ze zkušenosti naučit, že děsivou sledku jejich konání jsou zcela jiné, než by se očekávalo nebo považovalo za spravedlivé. Opuštění člověka božstvem, kvůli podle lidských měřítek celkem nepatrnému předstupu, představuje kontrast mezi spravedlivými lidskými soudy a konáním Moci, které nakonec společně kontrolují dění v životě Dinků ... Pro Dinky je mravní řád v posledku sestaven v souladu s principy, které lidem často unikají, které jsou často odhalovány zkušeností a tradicí, ale které lidská inost nemůže změnit... Mýtus o tom, jak božstvo opustilo lidstvo, tedy odráží skutečnosti existence tak, jak jsou známy. Dinkové se nacházejí ve světě, který je z velké části mimo jejich kontrolu a ve kterém mohou události odporovat i tím nejrozumnějším lidským očekáváním.³²

A tak problém zla, nebo bychom možná mohli říci problém o zlu, je v podstatě stejného druhu jako problém zmatení nebo o zmatení a jako problém utrpení nebo o utrpení. Podivná nepřehlednost určitých empirických událostí, tupá nesmyslnost intenzivní nebo nesnesitelné bolesti a záhadná nevysvětlitelnost velkého zločinu vyvolávají nepřehledné podezření, že svět, a tím také život člověka ve světě, možná nemá žádný opravdový řád - žádnou empirickou pravidelnost, žádnou citovou formu, žádnou mravní soudržnost. A náboženská reakce na toto podezření je ve všech případech stejná: formulování, prostřednictvím symbolů, obrazu takového

³² Ibid.

opravdového řádu světa, který objasňuje nebo dokonce oslavuje vnímané dvojznačnosti, hádanky a paradoxy lidské zkušenosti. Snahou není popít nepopíratelné - že existují nevysvětlitelné události, že život bolí nebo že přší na spravedlivé -, ale popít to, že existují nevysvětlitelné události, že život je nesnesitelný, že spravedlnost je pletud. Principy, ze kterých se skládá mravní řád, mohou lidem skutečně často unikát, jak říká Lienhardt, stejně jako jim často unikají skutečně uspokojující vysvětlění výjimečných událostí nebo úplně jiné způsobky vyjádření pocitů. Co je důležité, alespo pro náboženského člověka, je, aby tato nepopíratelnost byla vysvětlena, aby nebyla výsledkem skutečnosti, že žádné takové principy, vysvětlění i způsobky neexistují, že život je absurdní a že pokus o pochopení mravní, intelektuální i emoční podstaty zkušenosti je zbytečný. Dinkové mohou poznat, dokonce trvat na mravních dvojznačnostech a rozporech života tak, jak ho žijí, protože tyto dvojznačnosti a rozpory nepovažují za konečné, ale za „racionální“, „přirozené“, „logický“ (každý si může vybrat přídavné jméno, jaké chce, protože žádné není adekvátní) výsledkem mravní struktury reality, kterou popisuje nebo, jak říká Lienhardt, „zobrazuje“, mýtus o tom, jak „božstvo“ opustilo člověka.

Problém Významu v každém z aspektů jeho psychodových stupňů (jak tyto aspekty ve skutečnosti v každém daném případě postupně přecházejí jeden v druhý, jaký druh vzájemné souhry existuje mezi smyslem analytické, citové a mravní impotence, to považují za jeden z nejvýznamnějších a - s výjimkou Webera - nedotčených problémů srovnávacího výzkumu v celém oboru) je záležitostí potvrzení nebo alespo přiznání nevyhnutelné přítomnosti neznalosti, bolesti a nespravedlnosti na lidské úrovni a souasněho popření, že tyto iracionality jsou charakteristické pro svět jako celek. A potvrzení i popření se dějí ve smyslu náboženské symbolizace, symbolizace, která dává sféru lidského bytí do vztahu se širší sférou, v níž se údajně nalézá.³³

³³ Tím však *nechci* říct, že tak činí všichni v každé společnosti; nebo - jak jednou poznamenal nesmrtelný Don Marquis, nemusíte mít duši, jedině že ji opravdu chcete mít. Často uváděné zobecnění, že náboženství je lidskou univerzálií, je založeno na záměru toho, co je patrně pravdivé (i když dostupnými důkazy neprokazatelný) názor, že na světě neexistuje žádná lidská

...obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že...

Naskýtá se hlubší otázka: jak je možné, že se tomuto popírání vě-
ří? Jak je možné, že náboženský lov k přechází od utrpeného
vnímání zakoušeného nepořádku k víceméně pevnému přesvěd-
čení o základním řádu? Co přesně v náboženském kontextu zname-
ná „víra“? Ze všech problémů spojených s pokusy o antropologic-
kou analýzu náboženství je tento pravděpodobně nejobtížnější,
a proto se mu také antropologové nejraději vyhýbají. V tšinou jej
přenechávají psychologii, ubohé vydávané disciplíně, již sociální
antropologové neustále předeávají jevy, s nimiž si v mezích svého
deformovaného durkheimismu nevídají rady. Ale tím se problému
nezbavíme, není „pouze“ psychologický (ostatně jako nic sociální-
ho), a žádná antropologická teorie náboženství, která se na něj ne-
zaměřuje, si nezaslouží své označení. Už dost dlouho se pokoušíme
zahrát Hamleta bez královny.

Zdá se mi, že jakýkoliv přístup k tomuto tématu je nejlépe za-
číná úpřímným přiznáním, že náboženská víra nespočívá v baconovské
indukci z každodenní zkušenosti - potom bychom všichni museli
být agnostici -, ale spíše v apriorním přijetí autority, která tuto sku-
tečnost přetváří. Existence zmatení, bolesti a mravního paradoxu -
Problém Významu - je jednou z věcí, které lidi dohánějí k víře v bo-
hy, anděly, duchy, totemické principy nebo ve spirituální úrodnost
kanibalismu (dalšími jsou svíravý pocit krásy nebo oslnivé vní-
mání moci), ale nejedná se o základ, na němž tyto víry spočívají,
jako spíše o nejméně vhodnou oblast jejich aplikace:

Poukazujeme na stav svatoty jako na ilustraci doktríny, nikoliv jako na je-
jí důkaz. Proto koncentrací tábor Belsen ilustruje svatoty prvotního hříchu,
ale prvotní hřích není hypotéza vysvětlující jevy, jako byl Belsen. Určitou

společnost, v níž by zcela chyběly kulturní vzorce, které můžeme, svou
definicí nebo definicí její podobnou, označit za náboženské, za názor bezpochy-
bně mylný, že všichni lidé ve všech společnostech jsou, v jakémkoliv smyslu
slova, náboženská. Ale jestliže antropologické zkoumání náboženské oddanosti
není dostatečně rozvinuté, pak antropologické zkoumání náboženské
neoddanosti vůbec neexistuje. Antropologie náboženství dosáhne dospělosti
poté, až na jakýjemnější Malinowski napíše knihu nazvanou „Věra a nevěra (i
dokonce „Věra a pokrytectví“) v divošské společnosti.“

náboženskou víru ospravedlníme tím, že ukazujeme na její místo v celkovém náboženském pojetí; náboženskou víru jako celek ospravedlníme tím, že se odvoláváme na autoritu. Autoritu přijímáme proto, že ji ve svém objevujeme v určitém bodu, ve kterém uctíváme, ve kterém přijímáme nadvládu něho, co není námi. Neuctíváme autoritu, ale přijímáme autoritu jako definující uctívajícího. Někdo tak může objevit možnost uctívání v životě reformovaných církví a přijmout za autoritativní biblii; nebo v římskokatolické církvi a přijmout papežskou autoritu.³⁴

Toto je samozřejmě křesťanský přístup k věci; ale nemělo by se jím kvůli tomu pohrdat. V kmenových náboženstvích spočívá autorita v přesvědčovací schopnosti tradičních zobrazení; v mystických náboženstvích zase v nezvratné síle nadmyslové zkušenosti; v charismatických náboženstvích v hypnotické přítlačivosti neobyčejné osobnosti. Ale prioritou přijetí kritéria autority v náboženských záležitostech před zjevením, které z tohoto přijetí pramení, je stejně tak dokonalá jako v náboženstvích, která mají své „Písmo“, i v náboženstvích hieratických. Základní axiom, který je podkladem toho, co můžeme nazvat „náboženskou perspektivou“, je všude stejný: má-li člověk něco vidět, musí nejprve uvěřit.

Ale mluvíme-li o „náboženské perspektivě“, mluvíme samozřejmě o jedné perspektivě z mnoha. Perspektiva je zpravidla vidění, v tom širokém smyslu slova „vidět“, který znamená „rozeznat“, „spatřit“, „porozumět“ i „pochopit“. Je to určitý pohled na život, určitý způsob konstruování světa, jako když mluvíme o historické perspektivě, v dějepisné perspektivě, estetické perspektivě, praktické perspektivě nebo dokonce o oně bizarní perspektivě obsažené ve snech a halucinacích.³⁵ Otázkou tedy nakonec je, za prvé, co je „ná-

³⁴ A. MacIntyre, „The Logical Status of Religious Belief“, v *Metaphysical Beliefs*, ed. A. MacIntyre (London, 1957), s. 167-211.

³⁵ Výraz „přístup“, jako například „estetický přístup“ i „přirozený přístup“, je další, možná ještě bližší výraz pro to, co jsem zde nazval „perspektivou“. /První případ viz C. Bell, *Art*, London, 1914; druhý případ, protože tento obrat je převzat z Husserla, viz A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, svazek 1 *Collected Papers* (The Hague, 1962). Vyhýbal jsem se mu však pro jeho silné subjektivistické konotace, tendenci zdrazňovat předpokládaný vnitřní stav aktéra spíše než určitý druh vztahu - symbolicky zprostředkovaný - mezi ak-

boženská perspektiva" jakožto druhově odlišná od jiných perspektiv; a za druhé, jak ji lidé přijímají za svou.

Zvláštní charakter náboženské perspektivy se ukáže mnohem ostřejší, když se na ni podíváme na pozadí dalších tří hlavních perspektiv, z jejichž hlediska si lidé vykládají svět - praktického rozumu, vdecké perspektivy a perspektivy estetické. Rozlišujícími charakteristikami zprvu „vidění“ založeného na praktickém rozumu jsou, jak poznamenal Schutz, jednoduché přijetí světa, jeho podmínky a procesy takových, jakými se zdají být - což se někdy nazývá naivní realismus -, a pragmatický motiv, přijetí světa tak, aby se člověk sobě našim praktickým úsilím, ovládnout jej nebo - jelikož to se ukazuje být nemožné - se mu přizpůsobil.³⁶ Svět každodenního života, který sám je samozřejmě kulturním produktem, nebo je ohraničen ve smyslu symbolického pojetí „pevného faktu“ předávaného z generace na generaci, je tradičním jevištěm a daným objektem našeho jednání. Prostě je tam jako Mt. Everest, a jediné, co s ním jde udělat, když už někdo má tu potřebu něco s ním dělat, je vylézt na něj. Tato danost je právě to, co se ztratí v případě perspektivy vdecké.³⁷ Záměrné pochybování a systematické bádání, opuštění pragmatického motivu ve prospěch nezaujatého pozorování, pokus analyzovat svět z hlediska formálních pojmů, jejichž vztah k neformálním pojmům praktického rozumu se stává víc a víc problematickým - to jsou známky snahy o vdecké uchopení světa. A pokud jde o estetickou perspektivu, která byla pod hlavičkou „estetického přístupu“ prozkoumána pravděpodobně nejintenzivněji, tak spočívá v jiném druhu vyloučení naivního realismu a praktického zájmu. Místo pochybování

térem a situací. Tím nechci samozřejmě říci, že fenomenologická analýza náboženské zkušenosti, je-li formulována v intersubjektivních, netranscendentálních, opravdu vdeckých pojmech /např. W. Percy, „Symbol, Consciousness and Intersubjectivity“, *Journal of Philosophy* 15 (1958):631-641/, není podstatná pro plné pochopení náboženské víry, nýbrž pouze že není centrem mého zájmu v tomto pojednání. „Pohled“, „referenční rámec“, „myšlenkový rámec“, „orientace“, „postoj“, „duchovní tendence“ a podobně jsou další výrazy, které se někdy používají, podle toho, zda chce analytik zdraznit sociální, psychologické nebo kulturní aspekty v ní.

³⁶ Schutz, *The Problem of Social Reality*

³⁷ Ibid.

o spolehlivosti každodenní zkušenosti si člověk k jednoduše této zkušenosti nevrhává a horlivě se v ní vzhledu v cí, je zcela zaujat jejich povrchem, zcela pohroužen, jak říkáme, do v cí „samých“: „Posláním umlecké iluze není přímé odvolání, „aby uvědomil“..., ale právě naopak, aby se odvolal od víry - aby přemýšlel o smyslových vlastnostech bez jejich obvyklého významu, jako „tady je to kleslo“, „to je můj telefon“... atd. V domění, že to, co je před námi, nemá pro sebe žádný praktický význam, je to, co nám umožňuje vnovat pozornost jeho zjevu jako takovému.“³⁸ A stejně jako perspektiva praktického rozumu a perspektiva v děcká (nebo historická, filosofická a umlecká), není tato estetická perspektiva, tento „zprůsobování“, produktem nějaké tajemné karteziánské chemie, ale je vyvolána, zprostředkována a vlastně vytvořena pomocí zvláštních kvaziv cí - básní, dramát, soch, symfonií -, které, když se odvolávají od pevného světa praktického rozumu, nabývají oné zvláštní výmluvnosti, které mají že dosáhnout pouze a jenom vzhled.

Náboženská perspektiva se od perspektivy praktického rozumu odlišuje v tom, že, jak už bylo poznamenáno, sahá za reality každodenního života k realitám širším, které je opravují a doplňují, a jejím hlavním zájmem není přímé odvolání na tyto širší reality, ale jejich přímé odvolání, víra v ně. Od v děcké perspektivy se odlišuje v tom, že zpochybňuje reality každodenního života nikoliv z důvodů institucionalizované skepse, která rozpouští danosti světa ve věr pravdivých podobnostních hypotéz, nýbrž z hlediska toho, co považuje za širší nehypotetické pravdy. Spíše než nestrannost je jejím heslem odvolání; spíše než analýza stětností. A od umění se odlišuje v tom, že namísto oproštění se od celé otázky faktičnosti a namísto úmyslného vytváření atmosféry zdání a iluze prohlubuje zájem o fakta a snaží se vytvářet ovzduší naprosté skutečnosti. Právě v tomto smyslu „skutek skutečného“ spoívá náboženská perspektiva; symbolické aktivity náboženství jako kulturního systému se snaží tento smysl vytvářet a posilovat a do maximální možné míry uinit nezranitelným rozporným vyjevováním své vlastní zkušenosti. Je to opět naplnění určitého specifického symbolického komplexu - metafyziky, kterou vyjadřuje, a stylu života, který doporučí - p e-

³⁸ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), s. 49.

sv d ivou autoritou, která je z analytického pohledu jádrem náboženského jednání.

Což nás oklikou p ivádí k rituálu. Nebo práv v rituálu - to znamená v posv ceném chování - n jakým zp sobem vzniká p esv d ení, že náboženské pojmy jsou pravdivé a náboženská p ikázání správná. V n jakém druhu ob adu - a už je tento ob ad sotva víc než pouhé p ednesení mýtu, porada se zjevením i ozdobení hrobu - dochází k setkání a vzájemnému upevn ní nálad a motivací, vyvolaných v lidech posvátnými symboly, s obecnými pojmy ádu bytí, které pro lidi formulují. P i rituálu p sobením jednotného souboru symbolických forem splývají sv t prožitk a sv t p edstav, stávají se tak jedním a tímtéž sv tem, a tak vytvá ejí onu zvláštní p em nu našeho smyslu pro realitu, o které hovo í Santayana v mottu na po átku této kapitoly. Bez ohledu na to, jakou roli hraje i nehraje božský zásah ve vytvá ení víry - a není úkolem v dce jakkoliv se k takovým otázkám vyjad ovat -, se náboženské p esv d ení - p inejmenším na po átku - na úrovni lov ka vyno uje z kontextu konkrétního vykonávání náboženských ob ad .

P estože jakýkoliv náboženský rituál, bez ohledu na svou zdánlivou automati nost nebo konven nost (e-li skute n automatický nebo pouze konven ní, není náboženský), zahrnuje toto symbolické splynutí étosu a sv tového názoru, formují duchovní v domí lidí zejména ur ité složit jší a ve ejn jší rituály, p i kterých si lidé osvojují širší škálu nálad a motivací na jedné stran a metafyzických pojetí na stran druhé. M žeme zde použít užite ný termín zavedený Singerem a nazvat tyto velké ob ady „kulturními p edstaveními" a poznamenat, že p edstavují nejenom bod, v n mž u v ícího dochází ke splynutí dispozi ních a konceptuálních aspekt náboženského života, ale rovn ž bod, kdy je pro nezaujatého pozorovatele nejlépe viditelná jejich vzájemná interakce:

Kdykoliv mi bráhmani z Madrásu (a vlastn nebráhmani také) cht li ukázat n jaký rys hinduismu, vždy odkazovali nebo m pozvali na ur itý ob ad, který byl sou ástí životního cyklu, chrámové slavnosti nebo obecné sféry náboženských a kulturních p edstavení. Když jsem o tom pozd - ji b hem svých interview a pozorování uvažoval, zjistil jsem, že abstraktn jší zobecn ní o hinduismu (má vlastní i ta, která jsem slyšel) mohou být

vesm s kontrolována, p ímo i nep ímo, srovnáním s t mito pozorovatel-
nými p edstaveními.³⁹

Samoz ejm , že všechna kulturní p edstavení nejsou nábožen-
ská p edstavení, a v praxi nebývá snadné ur it hranici mezi t mi,
která jsou náboženská, a t mi, která jsou um lecká nebo dokonce
politická, nebo , stejn jako sociální formy i formy symbolické mo-
hou sloužit n kolika ú el m. Ale hiavní je, abych tutěž myšlenku
vyjád il pon kud jinými slovy, že Indové - „a možná všichni lidé“
- se z ejm domnívají, že jejich náboženství je „shrnuto v t chto
jednotlivých p edstaveních, jež [mohou] p edvád t návšt vník m
a sami sob “. ⁴⁰ Zp sob p edvedení je však pro dva druhy sv dk
radikáln odlišný, což je skute nost, kterou patrn p ehlížejí ti, kdo
tvrdí, že „náboženství je druhem lidského um ní“. ⁴¹ Zatímco pro
„návšt vníky“ mohou být náboženská p edstavení z povahy v ci
pouze p edvedením ur ité náboženské perspektivy a tudíž estetic-
ky ocenitelná a v decky rozebratelná, pro samotné ú astníky jsou
navíc jejím ztvárn ním, zt lesn ním a realizací - jsou to nejenom
modely toho, emu v í, ale také modely *pro* to, jak jim v it.
V t chto názorných dramatech lidé p íjmají svou víru sou asn
s tím, jak ji zobrazují.

Dovolu mi pro p íklad uvést velkolepé divadelní kulturní p ed-
stavení z Báli - to, ve kterém se hrozná arod jnice jménem Rangda
utkává v rituálním souboji s roztomilou p íšerou jménem Barong.⁴²

³⁹ M. Singer, „The Cultural Pattern o Indián Civilization“, *FarEastern Quarterly*
15 (1955):23-26.

⁴⁰ M. Singer, „The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras“, v *Tradi-
tional India*, ed. M. Singer (Philadelphia, 1958), s. 140-182.

⁴¹ R. Firth, *Elements of Sociál Organization* (London a New York, 1951), s. 250.

⁴² Komplex Rangdy a Baronga byl široce popsán a analyzován mnoha neoby-
ejn nadanými etnografy a nebudu se tedy pokoušet jej zde podat jinak než
v pouze schematické podob . /Viz nap íklad J. Belo, *Báli: Rangda and Barong*
(New York, 1949); J. Belo, *Trance in Balí* (New York, 1960); B. DeZoete a W.
Spies, *Dance and Drama in Báli* (London, 1938); G. Bateson a M. Mead, *Baline-
se Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Báli* (New York,
1937)/ Moje interpretace tohoto komplexu je z velké ásti založena na osob-
ních pozorováních uskute ných na Báli v letech 1957-1958.

Toto drama, které se v tšinou, i když ne vždycky, inscenuje p i p í-
ležitosti oslavy chrámu smrti, se skládá z tance masek, v n mž a-
rod jnice - zpodobn ná jako stará vyhublá vdova, prostitutka
a požíra ka nemluvat - p ichází, aby po sv t roznášela mor
a smrt. Proti ní se postaví p íšera - zpodobn ná jako k íženec ne-
ohrabaného medv da, hloupého št n te a nabub elého ínského
draka. Rangda, kterou tan í jediný muž, je ohavná postava. O i jí
vystupují z ela jako opuchlé boule. Její zuby jsou tesáky, které se
jí krotí nahoru p es tvá e a dolní sahají až pod bradu. Rozcucha-
né žluté vlasy jí spadají dol podél t la. Prsa jsou vyschlá a klim-
bající vemena porostlá chlupy, a mezi nimi, jako n jaké párky, visí
kusy nabarvených st ev. Její dlouhý ervený jazyk je ohnivý pla-
men. P i tanci p ed sebou mává svýma mrtvoln bledýma rukama,
z kterých tr í t iceticentimetrové drápy. P itom všem vydává od-
porné sk eky a kovov zn jící chechtot. Barong, kterého p edsta-
vují dva muži stojící za sebou, jak to bývá u masky estrádního ko-
n , je úpln jiný. Jeho rozcuchaná srst jakoby z ov áckého psa je
ov šena ozdobami ze zlata a slídy, které se v šeru blýskají. Je
okrášlen kv tinami, šerpami, péry, zrcátky a sm šným vousem
z lidských vlas . Sice je to také démon, který koulí o ima a p i
st etnutí s Rangdou nebo p i jiném útoku na svou úctu otevírá e-
listí a s náležitou hrozivostí cení tesáky, ale svazek zvonících rolní-
ek visících z jeho nemožn zakrouceného ocasu jeho hrozivost
dost úsp šn zmír uje. Je-li Rangda satanským zobrazením, je Ba-
rong zobrazením fraškovitým a jejich st etnutí je (nerozhodný)
souboj mezi smrtícím a sm šným.

Tento podivný protiklad mezi nesmi itelnou zlobou a pokleslou
komedií prolíná celým p edstavením. Rangda, svírající sv j kouzel-
ný bílý šátek, pomalu vrávorá, tu a tam se zastaví, protože se nad
n ím zamyslí í zaváhá, tu zase náhle vyrazí kup edu. Okamžik je-
jího vstupu na scénu (nejprve vidíme její hrozná ruce s dlouhými
nehty, jak se vyno ují ze skuliny ve dve ích na vrcholu krátkého
kamenného schodišt) je chvílí obrovského nap tí, kdy se, ale-
spo „návšt v níkovi", zdá, že se všichni ve zmatku rozute ou. Ona
sama se zdá být šílená strachy a nenávisí, když na Baronga je í za
divokého zvuku bubn . M že dokonce dostat amok. Já sám jsem
vid l Rangdy, které se vrhly po hlav do orchestru nebo za aly zu-
iv pobíhat dokola v naprostém pomatení, než je p l tuctu divák

společnými silami chytilo a zorientovalo; často se vypráví o Rangdách, které udržovaly celé vesnice po několik hodin v hrůze, nebo o jejich představitelích, kteří ze svého zážitku trvale zešileli. Ale Barong, přestože je obdařen stejnou posvátnou mocí (balijsky *saktí*) jako Rangda, a jeho představitelé rovněž upadají do transu, mívá, jak se zdá, velké problémy, jak zachovat vážnost. Skota i s doprovodem svých démonů (kteří k všeobecnému veselí přispívají svými vlastními vtipy), lehá si na metalofon, na který se zrovna hraje, nebo buší nohama do bubny, jde svou přední polovinou jedním směrem a zadní polovinou směrem opačným, nebo své lánkování tolo ohýbá do bláznivých útvarů, odhání od sebe mouchy nebo vdechává do vzduchu a v běhu poskakuje v návalech narcistní ješitnosti. Protiklad není absolutní, protože Rangda je občas na okamžik komická, třeba když předstírá, že leští zrcátka na Barongových kožichu, a Barong výrazně zvažní, když se Rangda objeví, nervózně po ní cvaká elistmi a nakonec ji přímo napadne. Ani vtipné a hrozné nebývá vždy příměsí odděleno, jako v oněch podivných scénách v jedné části cyklu, kdy si několik méně důležitých hrodů (Rangdiných uhořelých) za ne pohazovat toli kem mrtvého narozeného dítěte k divokému pobavení obecnostva; nebo v jiné, o nic méně podivné scéně, kdy divák může z nějakého důvodu připadnout strašně smušný pohled na tohotnou ženu, která hystericky přechází z pláče do smíchu, zatímco jí skupina hrobů smýká sem a tam. Paralelní témata hrůzy a smušnosti nacházejí své nejryzejší vyjádření ve dvou hlavních protagonistech a v jejich nekonečném, nerozhodném boji o nadvládu, ale jsou také se zámrnou složitostí vetkána do celé látky dramatu. A tato dvě témata - nebo spíše vztahy mezi nimi - jsou tím, o čem to je.

Není nutné pokoušet se o podrobný popis představení Rangdy a Baronga. Taková představení se v podrobnostech velice liší, skládají se z několika nepříměsí pevně spojených částí a v každém případě jsou ve své struktuře tak složité, že není lehké je shrnout. Pro naše účely je podstatné zdraznit, že toto drama není pro Balijsce jenom představením pro podívání, ale sehraným rituálem. Hrdce a obecnostvo neoddluje žádná estetická vzdálenost, která by zobrazované události umís ovalu do nepřístupného světa iluzí. Když nakonec stětnutí Rangdy s Barongem dospěje k závěru, v tšina, často téměř všichni členové skupiny, která představení sleduje, se do ně

zapojí, a to nejenom imaginárně, ale i fyzicky. V jednom z předkladů uvádí Jane Bělovou jsem napočítal více než sedmdesát lidí - mužů, žen a dětí -, kteří se účastnili představení v tomto i onom okamžiku, a takticky až ty účastníci bývá zcela běžných. Coby představení je toto drama jako velká mše, ne jako inscenace *Vraždy v katedrále*: je to přibližování se, nikoliv postávání v pozadí.

Toto vstoupení „do podstaty“ rituálu se často odehrává prostřednictvím různých vedlejších rolí v představení - nižší arodnice, démoni, různé legendární a mytické postavy -, které hrají vybraní vesničané. V tšinou k tomu ale dochází prostřednictvím výjimečně vyvinuté schopnosti velké části obyvatelstva dosáhnout rozštěpení osobnosti. Při souboji mezi Rangdou a Barongem nevyhnutelně dojde k tomu, že ti nebo ty, ba i několik desítek diváků posedne nějaký z démonů, za ním upadají do divokých transů „jako série žabek, vybuchujících jedna po druhé“⁴³, a chápajíce se krisy spěchají přidat se kádání. Masový trans, který se šíří jako panika, přenáší Balijce z tohoto všedního světa, ve kterém obyčejně žijí, do nejneobyčejnějšího světa, ve kterém pobývají Rangda a Barong. Dostat se do transu znamená pro Balijce překročit práh do jiného řádu bytí - výraz pro trans je *nadi*, pochází z *dadi*, což se často překládá jako „stát se“, ale dá se jednodušeji vyjádřit jako „být“. A dokonce i ti, kterým se z nějakého důvodu nepodaří uskutečnit tento duchovní přechod, se stanou součástí tohoto procesu, nebo jejich úkolem je udržovat šílené skutky těch, kdož jsou v transu, v mezích únosnosti. Když se jedná o obyčejné lidi, jiní tak použitím fyzické síly, jsou-li to kněží, klopí je svěcenou vodou a zaklívají. Při vyvrcholení obřadního souboje mezi Rangdou a Barongem balancuje, skutečně jen zdánlivě, na pokraji masového amoku a skupina těch, kdo sami nejsou v transu a zoufale se snaží (a, jak se zdá, téměř vždy úspěšně) usmířovat ztuhující se počet těch, kteří v transu jsou, se neustále zmenšuje.

Ve své standardní formě - pokud se o nějakou standardní formu dá mluvit - představení začíná příchodem Baronga, poskakujícího

⁴³ *Belo, Trance in Bali.*

* *Kris, keris** krátký meč, zbraň typická pro celou Indonésii, ale zejména pro Jávu a Bali; meče bývají nadány magickou mocí, každý má své jméno, obvykle má tvar vlnovky, rukojeť bývá dřevěná, kovová, ze slonoviny, často figurální. (Pozn. red.)

a nafukujícího se, což má být všeobecné preventivní opatření proti tomu, co přijde. Potom mohou přijít různé mytické scény, které se k příběhu vztahují - nejsou vždy stejné - a na kterých je představení založeno, až se nakonec objeví Barong a potom Rangda. Zastíná jejich souboj. Barong žene Rangdu zpět k bráně chrámu smrti. Ale nemá sílu zcela ji vypudit a je naopak zaháněn zpět k vesnici. Po dlouhé době, kdy už se zdá, že Rangda nakonec vyhraje, povstane několik mužů, kteří jsou v transu, uchopí své krisy a spěchají na pomoc Barongovi. Ale jakmile se přiblíží k Rangdovi (která je k nim obrácena zády a medituje), ta se k nim otočí, povalí je na zem, a mávající svým posvátným bílým šátkem (*sakti*), nechá je ležet v komatu na zemi. Poté se Rangda rychle vzdálí (nebo je odnesena) do chrámu, kde sama klesne, skryta před vzrušeným davem, který by ji podle mých informátorů zabil, kdyby ji lidé viděli v tak bezmocném stavu. Barong se pohybuje mezi tanečnicemi s krisy a budí je cvakáním elistí nebo lechtáním svými vousy. Když nabudou, stále ještě v transu, „v domě“, rozzuší se nad zmizením Rangdy, a jelikož ji nemohou napadnout, obrátí ve svém zklamání dýky (samozřejmě, že bezpečně, nebo jsou v transu) proti své vlastní hrudi. V tomto okamžiku propuká obyčejně v obecnstvu pravé peklo, protože příslušníci obou pohlaví začnou upadat do transu, bodají se, zápasí spolu, polykají živá kuřata i výkaly, válí se zúživ v blátě a podobně, zatímco ti, kteří v transu nejsou, se jim snaží odebrat krisy a udržet je v alespoň nějakém pořádku. Počasí, kdo jsou v transu, upadnou jeden po druhém do komatu, z něhož je probouzí kňaz za cenu vodou, a velká bitva je u konce - opět dokonalá remíza. Rangda nebyla poražena, ale sama také nikoho neporazila.

Jedním z míst, kde můžeme pátrat po významu tohoto rituálu, je sbírka mýtů, pohádek a explicitních verzí, které údajně ztvárňuje. Ale ty jsou nejenom různé a proměnlivé - podle některých lidí je Rangda vtělením Durgy, zlé Šivovy manželky; podle jiných je to královna Mahendradatta, postava z javánské dvorské legendy z jedenáctého století; podle dalších je duchovním vědcem a rodníkem, podobně jako je bráhmanský kněz duchovním vědcem lidí. Názo-ry na to, kdo (nebo „co“) je Barong, jsou stejné různorodé a ještě nejasnější - ale zdá se, že v balijském vnímání dramatu hrají pouze druhotnou roli. Tyto dvě postavy poznává vesničané - pokud se

jeho týká - jako skutečnou realitu v prímém setkání s nimi v kontextu aktuálního představení. Nejsou tedy reprezentací něho, ale jeho přítomností. A když se vesníčané dostávají do transu, stávají se - *nadi* - sami součástí světa, ve kterém tyto přítomnosti existují. Zeptat se muže, který *byl* Rangda, jak jsem to sám jednou učinil, jestli si myslí, že je skutečně, znamená vystavovat se podezření z idiocie.

Přijímání autority, která je základem náboženské perspektivy ztělesněné rituálem, tedy pramení z odehrání rituálu samotného. Tím, že vyvolává určitě nálady a motivace - *étos* - a definuje obraz kosmického řádu - světový názor - prostřednictvím jednotného souboru symbolů, představení způsobuje, že aspekty náboženské víry coby modelu něho nebo modelu *pro něco* jsou zaměnitelné. Rangda vyvolává strach (stejně jako nenávisť, odpor, krutost, hrůzu a, přestože jsem se zde nezabýval sexuálními aspekty představení, chť); ale rovněž jej zobrazuje:

Fascinace, kterou postava *arodjnice* u Balijsů vzbuzuje, je vysvitlá - ná pouze tehdy, když uznáme, že *arodjnice* není pouze postava, jež vyvolává strach, ale že je Strach. Její ruce s dlouhými hrozivými nehty se nesaží uchopit a stisknout své občany, přestože děti, které si hrají na *arodjnice*, dlaně rukama taková gesta. Ale *arodjnice* sama rozpáhne ruce s dlaněmi nahoru a prsty otočenými dozadu, v gestu, které Balijsi nazývají *kapar*, termín, kterým označují udívenou reakci *lovka*, který spadl ze stromu... Pouze když budeme na samotnou *arodjnicu* pohlížet jsou aspoň jako na ustrašenou a strašlivou, pochopíme její přisobivost, patos i obasný hlasitý smích, které ji provázejí při tanci, chlupatou, odpornou, s ohromnými tesáky a osamocenou.⁴⁴

A pokud se týká Baronga, ten nejenom že vyvolává smích, ale je vtělením balijské verze komického ducha - zvláštní kombinace hravosti, exhibicionismu a extravagantní touhy po eleganci, která je vedle strachu asi hlavním životním motivem Balijsů. Neustále se opakující souboj mezi Rangdou a Barongem, nevyhnutelně zakončený remízou, je tedy pro svět Balijsů jak vyjádřením obecného náboženského pojetí, tak i zkušeností s autoritou, která ospravedlní uje, ba dokonce vyžaduje, jeho přijetí.

⁴⁴ G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character*, s. 36.

...se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.

Ale nikdo, dokonce ani svatý, nežije poád ve svém náboženských symbolů, a většina lidí v něm žije pouze občas. Všední svět praktických věcí a činů je, jak říká Schutz, vrcholnou realitou lidské zkušenosti - vrcholnou v tom smyslu, že je to svět, ve kterém jsme pevně zakořeněni, o jehož vnitřní skutečnosti můžeme pochybovat (bez ohledu na to, nakolik můžeme pochybovat o jeho jednotlivých částech) a jehož tlakem a požadavky můžeme nejméně uniknout.⁴⁵ Ilovka, dokonce velké skupiny lidí, může být esteticky necitlivý, nábožensky vlažný a bez výbavy pro formální vrcholnou analýzu, ale nemůže postrádat praktický rozum a přitom přejít. Dispozice, které náboženské rituály vyvolávají, tak mají svůj nejdůležitější dopad - z lidského hlediska - mimo hranice samotného rituálu v tom, jak zpětně ovlivňují zpětně, kterým jednotlivci vnímají svět holých faktů. Zvláštní tón, který charakterizuje pátrání po vidinách u préríjních Indiánů, manuskou zpodobení javánské mystické cvičení, proniká do ostatních oblastí života těchto lidí, daleko za hranice bezprostřední náboženské sféry, a vtiskuje jim osobitý styl jak ve smyslu převažujícího naladění, tak i charakteristického hnutí. Vzájemné prolínání hrozivého a komického, které znázorňuje souboj mezi Rangdou a Barongem, oživuje velice širokou škálu každodenního chování Balijských, z nichž většina, tak jako samotný rituál, má nádech upřímného strachu potlačovaného posedlou hravostí. Náboženství je sociologicky zajímavé nikoliv proto, že - jak tvrdí hrubý pozitivismus - popisuje společenský řád (jestli jej popisuje, tak potom nejen velmi pokřiveně, ale i velmi nedokonale), ale proto, že mu dává tvar, stejně jako to jiné životní prostředí, politická moc, bohatství, povinnosti dané zákony, osobní náklonnost a smysl pro krásu.

Pohyb tam a zpět mezi náboženskou perspektivou a perspektivou praktického rozumu je ve skutečnosti jedním z nejvidnějších empirických jevů na sociální scéně, i když, opatrně, je jedním z těch jevů, které antropologové nejvíce zanedbávají, a přitom jej prakticky všichni neslůsně krát pozorovali. Náboženská víra byla v tštinou představena jako homogenní charakteristika jedince,

⁴⁵ Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 226n.

stejn jako jeho bydliště, jeho profese, příbuzenské postavení a podobně. Ale náboženská víra uprostřed rituálu, kde pohlcuje celého člověka a přenáší jej, alespoň podle něho, do jiného způsobu bytí, a náboženská víra coby vybledlý, zapamatovaný obraz tohoto zážitku uprostřed všedního života, to není úplně totéž. Neschopnost pochopit tuto skutečnost vedla k určitým nejasnostem, zejména v souvislosti s tzv. problémem primitivní mentality. Například v tisková nesrovnalostí mezi Lévy-Bruhlem a Malinowským ohledně povahy „domorodého myšlení“ pramení z nedostatku plného pochopení tohoto rozdílu. Nebo zatímco francouzský filosof se zajímal o to, jakým způsobem divoši chápou realitu ze specificky náboženské perspektivy, polsko-anglický etnograf se zabýval tím, jak chápou realitu z perspektivy přírodního praktického rozumu.⁴⁶ Oba snad nejasně cítili, že možná nemluví přesně o tomtéž, ale selhali v tom, že přesně nepopsali, jak se tyto dva způsoby „myšlení“ - nebo, jak bych řekl já, tyto dva způsoby symbolického vyjádření - vzájemně ovlivňují. Proto Lévy-Bruhlovi divoši v tiskové žijí, přestože to později popsal, ve své skládajícím se výhradně z mystických setkání, zatímco divoši Malinowského zase žijí, přes jeho dříve na funkční význam náboženství, ve své skládajícím se pouze z praktického jednání. Navzdory sobě samým se tyto badatelé stali redukcionisty (idealista je stejně tak redukcionistický jako materialista), protože si nevšimli, že člověk se celkem snadno a velice často pohybuje mezi radikálně odlišnými způsoby přístupu ke světu, způsoby, které nejsou návazné, ale oddělené kulturními propastmi, které je třeba obměňovat kierkegaardovskými skoky:

Existuje stejně tolik nesčetných druhů různých šokujících zážitků, kolik je různých konkrétních oblastí významu, které mohou obdařit nádechem reality. Některé případy jsou: šok z usínání jako skoku do světa snů; vnitřní proměna, kterou procházíme, když se zvedá divadelní opona, jakožto přechod do světa jevištní hry; radikální změna našeho přístupu, když při pohledu na obraz omezíme naše vizuální pole rámem obrazu jako přechodem do světa obrazu; naše rozpačité uvolnění se smíchem, když poté, co

⁴⁶ Malinowski, *Magie, Science and Religion*; L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926). [Franc. orig. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910).]

jsme vyslechli vtip, jsme na chvíli připraveni přijmout fiktivní svět vtipu za realitu, ve vztahu k níž svět našeho všedního života nabývá pošetilý charakter; dítě obracející se ke své hračce jako přechodu do světa hry; atd. Ale také celá bohatá škála náboženských zkušeností - například Kierkegaard v zážitku „okamžiku“ jako skoku do náboženské sféry - jsou příklady takového šoku, stejně jako rozhodnutí v dce nahradit veškerou vášnivou úsilnost na záležitostech „tohoto světa“ nezaujatým [analytickým] přístupem.⁴⁷

Poznání a průzkum kvalitativního rozdílu - empirického, nikoliv transcendentálního rozdílu - mezi reálným a aplikovaným náboženstvím, mezi setkáním s tím, co předpokládáme, že je „skutečné“, a postupováním k všedním zkušenostem z hlediska toho, co se takové setkání zdá odhalovat, nás dovede blíže k porozumění tomu, co Boróro míní, když říká „Jsem parakeet“*, nebo když říká „Jsem hříšník“, než teorie primitivního mysticismu, v níž se všední svět ztrácí v mraku podivných nápadů, nebo teorie primitivního pragmatismu, v níž se náboženství rozpadá na sbírku užitečných fikcí. Dobrý je například parakeeta, který jsem si vypůjčil od Percyho.⁴⁸ Nebo, jak Percy uvádí, nestačí jenom říci, že když si Boróro myslí, že doslova je parakeet (protože se nesnaží hledat „sexuální partnery“ mezi dalšími parakeety), je jeho tvrzení nesprávné nebo nesmyslné (nebo evidentně nenabízí - i v nejmenším nenabízí pouze - argument typu „lenství v urité věci“, které by mohlo být buď potvrzeno nebo popřeno, jako je například možné potvrdit či odmítnout výrok „Já jsem Boróro“), nebo je chybné z vědeckého hlediska, ale pravdivé z hlediska mytického (protože to bezprostředně vede k myšlence pragmatické fikce, která si vnitřně protřepe, jelikož popírá pasování „mýtu“ na pravdu v samotném okamžiku pasování). Zdá se, že pro větší srozumitelnost by bylo nutné postupovat k této věci, jakoby měla jiný význam v kontextu „konečné oblasti významu“, který vytváří náboženskou perspektivu, a v kontextu, který tvoří oblast praktického rozumu. Při pohledu z náboženské perspektivy je náš Boróro „sku-

⁴⁷ Schutz, *The Problem of Social Reality*, s 231.

* Parakeet - označení různých druhů malých papoušků (Pozn. překl.)

⁴⁸ W. Percy, „The Symbolic Structure of Interpersonal Process“, *Psychiatry* 24 (1961):39-52.

te n " parakeetem a v odpovídajícím rituálním kontextu by si klid-
n mohl „hledat sexuálního partnera" mezi ostatními parakeety -
mezi metafyzickými parakeety, jako je on sám, nikoliv mezi oby-
ejnými, jako jsou ti, kteří fyzicky létají mezi obyčejnými stromy.
Z hlediska praktického rozumu je parakeetem v tom smyslu -
p edpokládám -, že náleží k rodu, jehož členové považují parakee-
ta za svůj totem, přičemž z tohoto členství, vzhledem k základní po-
vaze reality, jak ji odhaluje náboženská perspektiva, plynou určité
praktické důsledky. Parakeet, který v normálním hovoru tvrdí, že je
parakeet, říká, že - jak ukazuje mýtus a rituál - je prostoupen para-
keetovstvím a že tato náboženská skutečnost má určité klíčové soci-
ální důsledky - my parakeeti musíme držet přitom, nesmíme se
navzájem ženit a vdávat, nesmíme jíst svatkové parakeety a podob-
ně, nebo kdybychom konali jinak, jednali bychom proti základu
celého světa. Kladení blízkých vnitřních nejvzdálenější kontext
způsobuje, přinejmenším dost často, že je náboženství tak moc-
né. Často radikálním způsobem přetváří celou krajinu předkláda-
nou praktickému rozumu, a přetváří ji tak, že nálady a motivace
vyvolávané náboženskou činností se samy zdají být vrcholně prak-
tická, jedině rozumná řešení vzhledem k tomu, jak se v nich „skuteč-
ně" mají.

Poté, co parakeet k rituálu „skočí" (tento obraz je s ohledem na
skutečnost možná trochu moc sportovní - přesnější by asi bylo
„sklouzne") do významového rámce určitého náboženským
pojetím a rituálem skončí, vrací se do světa praktického rozumu zm-
ěněný - pokud, jak se někdy stává, nezůstala zkušenost nezare-
gistrovaná. A stejně jako se změnil on sám, změnil se i svět praktic-
kého rozumu, který je od toho okamžiku považován pouze za částeč-
nou podobu širší reality, která jej opravuje a doplňuje.

Ale toto opravování a doplňování nemá, jak by se zdálo, žádné ba-
datelé na poli „srovnávacího náboženství", všude stejný obsah.
Podstata zaujatosti, kterou náboženství dává všednímu životu, se
mění v závislosti na náboženství, na dispozicích, které ve věcích
vyvolávají tato specifická pojetí kosmického řádu, jež přijal. Na úrov-
ni „velkých náboženství" se vztahem už rozpozná organická rozliš-
nost, na které se někdy trvá až fanaticky. Ale dokonce i na své nej-
jednodušší lidové a kmenové úrovni - kde byla jedinečnost nábo-
ženských tradic často rozpuštěna do tak suchých typů, jako

jsou „animismus“, „animatismus“, „totemismus“, „šamanismus“, „uctívání předků“ a všechny ostatní řádné kategorie, jejichž prostřednictvím etnografové zabývající se náboženstvím zbavují svá data života - je zcela zřejmý typický způsob, kterým se různé skupiny lidí chovají, protože v závislosti na tom, co prožili. Klidný Javánek by se na Manusu, kde se lidé neustále trápí pocitem viny, necítil o nic více doma než inorodý Vraní Indián na poklidné Jáve. A i když na světě existuje spousta národů a rituálních klaunů, nejsou Rangda a Barong zobrazení strachu a radosti. To, čemu lidé věří, je tak různorodé jako oni sami - což je tvrzení, které má stejnou platnost, i když je obrátíme.

Práv tato jedinečnost dopadu náboženských systémů na sociální systémy (a na systémy osobnostní) znemožňuje obecné soudy o hodnotě náboženství z hlediska morálního i funkčního. Druhy nálad a motivací, kterými se bude vyznačovat člověk, jenž se právě vrátil z aztéckého obřadu lidské oběti, se budou značně lišit od rozpoložení člověka, který právě odložil masku káina.* Dokonce i v rámci stejné společnosti bude mít to, co se člověk „naučí“ o základním vzorci života z národopisného obřadu a společné vešelé, dost odlišné dopady na jeho sociální a psychické fungování. Jeden z hlavních metodologických problémů pí ve deckém psaní o náboženství spoívá v okamžitém odložení tónu jak obecního ateisty a obecního kazatele, tak jejich sofistickovanějších ekvivalentů, aby se sociální a psychologické důsledky daných náboženských věr mohly vynořit v jasném a neutrálním světle. Potom obecné otázky, jestli je náboženství „dobré“ i „špatné“, „funkční“ nebo „dysfunkční“, „posilující ego“ i „vytvářející úzkost“, zmizí jako chiméry, kterými také skutečně jsou, a člověku zbudou jenom urité případy s určitými hodnoceními, soudy a diagnózami. Samozřejmě zbývá zodpovědět nikoli nepodstatné otázky, zda to i ono náboženské tvrzení je pravdivé, ten i onen náboženský zážitek opravdový, nebo jestli jsou pravdivá náboženská tvrzení a opravdové náboženské zážitky vůbec možné. Ale takové otázky nelze ani klást, natož zodpovědět, v dobrovolně přijatých mezích vědecké perspektivy.

* Jako duchové zvaní káiny vystupují v kultu e Hopi v Arizoně muži z vesnice, kteří - utajeni za maskou - v průběhu zasvěcovacích obřadů šlehají mladé chlapce. (Pozn. p. ekl.)

III

Pro antropologa spoívá význam náboženství v tom, že jednak mže pro jedince i skupinu představovat zdroj obecných, ale charakteristických pojetí svta, vlastního já a jejich vzájemných vztah (aspekt náboženství jako modelu *n eho*), jednak mže být zdrojem zakonených a nemén charakteristických „mentálních“ dispozic (aspekt náboženství coby modelu *pro n co*). Z těchto kulturních funkcí zase vyplývají jeho funkce sociální a psychologické.


Náboženské koncepty se šíí za hranice svých specificky metafyzických kontextů a vytvářejí tak rámec obecných myšlenek, jejichž využitím je možné dát smysluplnou formu široké škále zkušeností - intelektuálních, emocionálních, mravních. K es an nahlíží nacistické hnutí na pozadí prvotního hřichu, který, a koliv je nevytvluje v p í inném smyslu, dává nacismu místo ve smyslu mravním, kognitivním a dokonce i citovém. Zande uvažuje o tom, že sýpka spadla na p ítele nebo na p íbuzného, na pozadí konkrétního a pomrn zvláštního pojetí árod jnictví, a tak se vyhýbá jak filosofickým dilematům, tak psychickému stresu z indeterminismu. Javánek nalézá ve vyp j eném a p epracovaném termínu *rasa* („mysl-chu -cit-význam“) prost edek, jehož pomocí „pohlíží“ na choreografické, chuové, emocionální a politické jevy v novém sv tle. Nástin kosmického ádu, soubor náboženských v r, je také vysv tlivkou pozemského sv ta sociálních vztahů a psychických událostí. íní je srozumitelnými.

Ale spíše než vysv tlivkou jsou takové víry souasn šablonou. Nejenom, že vysv tlují sociální a psychické procesy z kosmického hlediska - v takovém p ípad by byly filosofické, nikoliv náboženské -, ale utvářejí je. U ení o prvotním hřichu obsahuje rovn ž doporu ený p ístup k životu, opakující se nálady a trvalý soubor motivací. Zande se z pojm árod jnictví nau í nejenom to, že zdánlivé „náhody“ v bec nejsou náhodami, ale také na tyto falešné náhody reagovat s nenávisí v í tomu, kdo je zp sobil, a odpovídajícím zp sobem proti n mu zakro ít. *Rasa*, krom toho, že je pojmem pravdy, krásy a dobra, je také preferovaným zp sobem vnímání, jakýmsi druhem neemocionální nestrannosti, mírné rezervovanosti a neotesitelného klidu. Nálady a motivace, které nábožen-

ská orientace vytváří, vrhají jakési odvozené, mší ní sv tlo na pevné rysy sv tského života lidí.

Sledování sociální a psychologické role náboženství tedy není ani tak záležitostí hledání vzájemných vztah mezi určitými rituálními akty a určitými sv tskými sociálními vazbami - přestože tyto vztahy samozřejmě existují a rozhodně si zaslouží, aby byly nadále zkoumány, zejména když se nám podaří říci o nich něco nového. Spíše jde o to pochopit, jak je možné, že představy lidí, jakkoliv implicitní, o „skutečně skutečném“ a o dispozicích, které v nich tyto představy vyvolávají, zkreslují jejich v domě rozumného, praktického, lidského a morálního. Do jaké míry to činí (v mnoha společnostech se úinky náboženství zdají být dost omezené, v jiných zase naprosto všepřonikající), jak hluboce to činí (někteří lidé a skupiny lidí se zdají brát své náboženství, pokud jde o pozemský svět, na lehkou váhu, zatímco jiní jakoby svou víru aplikovali při každé sebemenší příležitosti) a jak efektivně tak činí (šíkají propasti mezi tím, co náboženství doporučuje, a tím, co lidé skutečně dělají, se od jedné kultury ke druhé velice liší) - to všechno jsou klíčové otázky srovnávací sociologie a psychologie náboženství. Dokonce i míra, do jaké jsou samy náboženské systémy rozvinuté, se zdá být velice různá, a to nejen z prostého evolucionistického hlediska. V jedné společnosti může propracovanost symbolických vyjádření konečně skutečnosti dosahovat nesmírně vysokého stupně komplexnosti a systematické artikulace; v jiné, o nic méně sociálně rozvinuté, mohou být taková vyjádření v pravém smyslu slova primitivní, sotva něco víc než nahromadění fragmentárních podružných vr a izolovaných představ, posvátných reflexů a duchovních piktogramů. Stačí připomenout Austrálce a Sámy, Toradži a Alorce, Hopie a Apače, Hindy a Číny nebo dokonce Italy a Poláky, abychom viděli, že stupeň náboženské artikulovanosti není stejný ani mezi podobně komplexními společnostmi.

Antropologické zkoumání náboženství je tedy dvoufázová operace: nejprve analýza významového systému vztahového do symbolu, které vytvářejí vlastní náboženství, a potom uvádění tohoto systému do spojitosti se sociálně-strukturálními a psychickými procesy. Moje nespokojenost s většinou současných sociálně antropologických studií o náboženství nepramení z toho, že se soustředí na druhou fázi, ale z toho, že zanedbávají fázi první a berou tak za



samozřejmě to, co je nejvíce třeba vysvětlit. Zabývat se rolí uctívání předků při usmíření politického následnictví, obřadních slavností při uctívání příbuzenských povinností, uctívání duchů při plánování zemědělských činností, v šití při upevnění sociální kontroly, zasvěcovacích obřadů při urychlování dospívání osobnosti, to není v žádném případě bezvýznamné úsilí, a nedoporučuji, abychom se jim předstali v novat a přešli k jalovému kabalismu, do kterého může symbolická analýza exotických věcí tak lehce sklouznout. Ale snažit se o ně pouze prostědnictvím toho nejvšeobecnějšího, praktického přístupu k tomu, co uctívání předků, obřadování zvířat, uctívání duchů, v šití i zasvěcovací obřady představují jakožto náboženské vzorce, to se mi nezdá obzvlášť slibné. Pouze až budeme disponovat teoretickou analýzou symbolické činnosti, která bude ve své propracovanosti srovnatelná s tou, kterou máme pro sociální a psychickou činnost, teprve potom se budeme moci účinně vyrovnat s těmi aspekty sociálního a psychického života, v nichž hraje určující roli náboženství (nebo umění, nebo věda, nebo ideologie).